BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

HISTOIRE DES DOGMES

IV

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE
Publiée par les principaux Professeurs de Théologie des Universités catholiques

HISTOIRE DES DOGMES

TOME IV

PÉRIODE DU MOYEN AGE

PAR

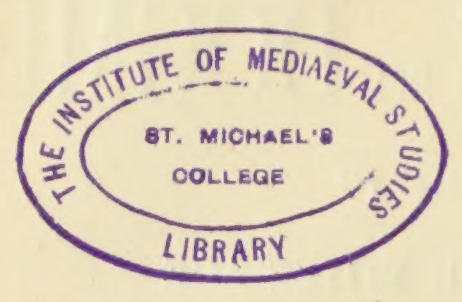
le Docteur **JOSEPH SCHWANE**
PROFESSEUR PUBLIC ORDINAIRE A L'ACADÉMIE ROYALE DE MUNSTER

Deuxième édition revue et augmentée
AVEC APPROBATION DE L'ARCHEVÊQUE DE FRIBOURG

Traduction de l'Abbé A. DEGERT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

PARIS
LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET
GABRIEL BEAUCHESNE & C[ie]
ÉDITEURS
117, rue de Rennes, 117
—
1903

Dépôt à LYON, 3, Avenue de l'Archevêché.


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

PRÉFACE

Il s'est écoulé à peu près quatorze ans depuis que j'ai livré au public l'Histoire des dogmes à l'époque patristique. Ce long intervalle de temps a été nécessaire pour le travail considérable qu'exigeait la préparation de ce troisieme volume ; c'est que les matériaux de cette histoire pour la période du moyen âge étaient d'abord très abondants et très riches et de plus n'avaient encore été qu'insuffisamment recueillis, étudiés et élaborés. Sans doute l'histoire de la philosophie du moyen âge a déjà fait l'objet de plusieurs travaux estimables même chez les non-catholiques ; mais ce qu'on a tiré de cette source pour l'histoire des dogmes au moyen âge ne présente ni des garanties suffisantes d'objectivité, ni la richesse de développement indispensable. On ne saurait y trouver une image fidèle de l'activité intellec-

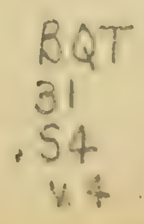
tuelle dépensée à élaborer de plus en plus fortement et à développer de plus en plus richement le système des vérités divines.

Ces études poursuivies pendant de longues années sur ce terrain ont été déjà pour moi la source d'un grand contentement et d'une précieuse récompense. L'étude des dogmes dans l'immutabilité de son divin contenu présente en tant qu'elle est nettement préservée de toute erreur par l'Eglise, exprimée dans des formules de plus en plus exactes, adaptée de mieux en mieux à l'intelligence humaine et développée peu à peu dans ses conséquences, un intérêt particulièrement scientifique ; et cet intérêt est d'autant plus vif que les vérités étudiées sont plus élevées, que le travail intellectuel qu'elles réclament est plus noble ; cela est vrai surtout à notre époque où la science poursuit sur tous les terrains le développement (le *fieri*) de ses objets et cherche à en donner l'analyse.

En même temps l'histoire des dogmes au moyen âge montre avec quelle fidélité l'Eglise s'est appliquée à garder les vérités divines à l'abri de toute déformation et altération et avec quelle rigueur logique ces vérités se développent. Elle n'offre pas moins d'intérêt au point de vue apologétique en servant à justifier l'Eglise du moyen âge contre les reproches et les accusations des non-catholiques à propos de prétendues infidélités ou altérations dans le dépôt de la vérité divine.

Plus étroit est encore le lien qui unit l'histoire du dogme à la dogmatique ; elle poursuit le même but, quoique par des procédés particuliers, en cherchant à pénétrer dans l'intelligence des vérités révélées. La dogmatique est obligée maintenant, par égard pour l'état des autres sciences, d'accueillir plus que par le passé les résultats et la méthode de l'histoire des dogmes ; elle n'a pas de meilleur moyen pour faire pénétrer dans l'intelligence des dogmes que de regarder à la construction successive de tout le système dogmatique, de voir comment il se dresse sur le fondement de la révélation divine, se développe peu à peu, pareil dans toutes ses parties à un superbe édifice, et se pare au dedans et au dehors d'ornements les plus variés. Le présent volume montrera par l'étude des diverses questions dogmatiques agitées chez les théologiens du moyen âge que leurs résultats méritent de la part de la dogmatique plus d'attention qu'ils n'en ont jamais obtenu.

Le sentiment d'avoir travaillé à obtenir ce résultat par cet exposé de l'histoire des dogmes n'a sans doute pas cessé de m'accompagner et de m'animer dans ces travaux et ces études de plusieurs années ; mais si les professionnels de la science théologique le reconnaissent, la récompense sera pour moi encore plus précieuse et je ne me croirai pas tenu à moins de reconnaissance que pour l'accueil fait à mes précédents volumes. A tous ces professionnels



et amis de la théologie comme à tous mes auditeurs qui se sont intéressés dès la première heure et plus tard à cet enseignement j'offre en cette occasion mes remerciements.

Munster, en la fête de l'Assomption de Marie, 1882.

L'Auteur.

PRÉAMBULE A L'HISTOIRE DES DOGMES AU MOYEN AGE

CHAPITRE Ier

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE RELATIVEMENT A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET AUX RAPPORTS DE LA SCIENCE ET DE LA FOI

§ 1.

Introduction et aperçu général.

L'histoire des dogmes nous a montré, dans la période anténicéenne et dans les temps patristiques (325-787 après J.-C.), non seulement la définition graduelle et continue du dogme dans les symboles et les décrets de l'Eglise, mais encore l'intelligence de plus en plus étendue et profonde qu'eut de ces dogmes la science théologique.

Dans l'étude du moyen âge (787-1517 après J.-C.), elle doit poursuivre ce double objet, tout en s'attachant de préférence au second. A cette époque en effet l'Eglise eut moins à préciser et à formuler le contenu de la révélation divine contre les hérésies qu'à l'élaborer sous l'influence de la dialectique de la philosophie péripatéticienne et à ériger ainsi la théologie en système. Ce fut là l'occasion

de bien des controverses; cependant ces discussions ne dépassèrent pas d'ordinaire les limites de l'orthodoxie. Les polémiques, que les différentes écoles ecclésiastiques engagèrent sur les questions métaphysiques, psychologiques et théologiques, servirent à éclairer les vérités de foi et à fixer l'accord scientifique entre la foi et la science ; parfois même elles préparèrent une définition plus exacte du dogme. Certaines explications du dogme sont passées en effet des écoles ecclésiastiques dans le domaine de la doctrine de l'Eglise; d'autres, universellement adoptées dans les écoles, acquirent l'approbation indirecte de l'Eglise enseignante ; beaucoup cependant restèrent de pures opinions d'école et furent à ce titre l'objet de vives discussions, qui durèrent souvent de longs siècles. On s'explique ainsi facilement, comment les dogmes, poursuivis jusque dans leurs dernières conséquences, furent de plus en plus étroitement précisés au moyen âge et éclairés sous tous leurs aspects. Avant le concile de Nicée et aux temps patristiques, l'histoire des dogmes se préoccupa surtout d'apporter les témoignages des vérités révélées; au moyen âge elle va nous montrer surtout l'élaboration dialectique et l'examen minutieux et spéculatif de ces mêmes vérités.

Le grain de sénevé se transforme en arbre : dans sa croissance et son développement il enfonce de profondes racines, qui le fixent au sol, puis peu à peu, il s'étend avec ses branches, ses bourgeons et ses rameaux et enfin s'orne de fleurs et de fruits. Ainsi en fut-il de la semence de la vérité divine. D'abord elle fortifia de preuves de plus en plus distinctes et éclaira de témoignages toujours plus éclatants l'affirmation de son origine divine ; elle pénétra plus profondément la société humaine dans toutes ses parties de ses racines toujours plus vivaces et plus nombreuses ; elle devint alors le grand arbre de vie, porta tant de branches et de rameaux que sous son ombre tous les hommes peuvent s'abriter, toutes les sciences et les arts

produire leurs chefs-d'œuvre ; ce fut l'arbre de vie constamment couvert de fruits qui offrent à toute la race humaine une nourriture spirituelle pour la vie éternelle.

L'histoire des dogmes, au moyen âge, recherchera donc l'application faite aux dogmes particuliers des éléments offerts par la Révélation ; elle montrera la ramification progressive de la vérité divine dans les propositions que l'école s'appliqua à préciser, enfin nous fera voir les divers rayons partant d'un même centre pour aboutir au développement du dogme. Comme pour l'époque précédente, cette histoire conservera les quatre divisions principales : théologie, christologie, anthropologie et ecclésiologie. Elle aura surtout à détailler en des subdivisions logiques, la première, la troisième et la quatrième partie. Ce travail d'analyse portera encore davantage sur la troisième et la quatrième partie lorsqu'il s'agira d'étudier les dogmes anthropologiques et ceux relatifs à l'Eglise, qui reçurent en Occident un si grand développement (1).

L'exposition de l'histoire des dogmes au moyen âge présentera une autre particularité. Jusqu'ici la succession presque continue des hérésies a fourni l'occasion au dogme de se développer et à la vérité divine de briller d'un plus vif éclat ; au moyen âge la lutte s'engagera surtout avec la philosophie ; celle-ci devint l'aiguillon qui presse et excite. Avec Bérenger et Abélard, elle apparut d'abord sous la forme de la dialectique aristotélicienne et jeta le doute dans quelques écoles théologiques. Plus tard, au XIIIe siècle, elle vint d'Espagne et d'Arabie s'introduisit dans l'Occident chrétien, où elle déploya une puissance inouïe sous la forme d'un Aristotélisme ressuscité. Les grands théologiens du moyen âge, surtout ceux du XIIIe siècle, triomphèrent dans cette lutte formidable ; ils épurèrent la philosophie péripatéticienne et rattachèrent intimement à la théologie ce qu'elle contenait de vérité. La théologie y

(1) Cf. *Hist. des Dogmes*, II, 8.

gagna une forme originale, la forme dialectique de la Scolastique ; elle admit en outre la tendance à réconcilier le dogme traité désormais rationnellement, avec la science ; elle acquit une sorte d'élasticité systématique ; elle s'enrichit enfin de beaucoup de vérités métaphysiques et psychologiques qu'elle s'appropria pour établir, éclairer, expliquer les vérités de la foi. Il nous paraît donc indispensable d'étudier dans un préambule, les différentes étapes de l'influence exercée par la philosophie sur la théologie du moyen âge. Ce sera bien là un moyen de résoudre les questions préalables qui s'imposent au début de la théologie à savoir : quels sont, d'après leur développement historique, les rapports de la science et de la foi et quels sont les principes de la théorie de la connaissance. Ce préambule peut servir en outre, pour le moyen âge, d'histoire générale des dogmes en ce sens que dans cet aperçu seront déterminés, au moins dans leur ensemble, les stades divers du développement dogmatique.

Il ressort de tout ce qui précède que l'histoire des dogmes au moyen âge revêtira un caractère particulier à savoir qu'elle devra se mouvoir principalement dans le domaine élevé de l'évolution intime du dogme et de la théologie d'école, que de cette position prédominante elle devra éclairer la genèse et le développement du dogme, comme elle l'a déjà fait dans les périodes précédentes, mais avec cette différence qu'elle n'aura pas à descendre aussi souvent dans le domaine de l'histoire extérieure ou celui des hérésies. De plus, les écoles théologiques la mèneront, comme par la main, dans l'étude des questions particulières dont elle devra envisager les détails, de sorte qu'elle ressemblera ainsi plutôt à une théologie dogmatique dissimulée sous le vêtement de l'histoire. Comparée à l'histoire des dogmes dans les temps antérieurs elle doit aboutir à des résultats nouveaux presque dans toutes les questions, surtout dans le domaine de l'anthropologie et de l'ecclésiologie.

§ 2.

Les germes du réalisme et du nominalisme dans Platon et Aristote ; leur première apparition au moyen âge.

C'est une question fondamentale pour la philosophie que celle de la vérité de la connaissance humaine. Sa solution a, non seulement au moyen âge mais à toutes les époques, oscillé entre ces deux points extrêmes : le réalisme et le nominalisme. Elle a d'ordinaire inspiré la réponse à cette autre question des rapports de la science et de la foi, et ainsi elle a servi de principe directeur à la théologie. Ce fut surtout le cas au moyen âge, parce qu'alors la philosophie fut presque le seul agent qui provoquât le développement de la science théologique et qu'elle resta avec elle dans les relations les plus intimes. La philosophie reçut de la sorte une teinte théologique et ne fut guère cultivée que dans l'intérêt et pour le compte de la théologie ; celle-là n'eut même de valeur que dans la mesure où ses services furent utiles à celle-ci, ses tendances réalistes ou nominalistes ne furent appréciées que lorsqu'elles aidèrent la théologie. Le but poursuivi, ce fut d'établir une harmonie parfaite entre la science et la foi.

Mais, cette question fondamentale de la philosophie n'avait pas été soulevée pour la première fois au moyen âge ; elle n'était qu'un legs, et en vérité le legs le plus important, de la philosophie antique et la préoccupation première de toute philosophie, parce que c'est là la question même de la vérité de notre connaissance spirituelle et spéculative. Les anciennes écoles des philosophes grecs en avaient recherché la solution. Les sophistes et les sceptiques, avec Protagoras à leur tête, avaient trouvé une réponse dans le nominalisme, Platon dans le réalisme extrême et dans un idéalisme que le néoplatonisme

doubla de panthéisme, Aristote dans un réalisme modéré. Ce fut comme par un hasard providentiel que ce problème encore irrésolu fût présenté aux écoles ecclésiastiques au seuil même du moyen âge pour y devenir comme une nouvelle pomme de discorde entre les diverses discussions et les tentatives de la philosophie et de la théologie. L'analyse même de toutes ces tendances va constituer la galerie de tableaux destinés à orner ce vestibule, dont nous faisons précéder notre histoire des dogmes au moyen âge.

Au sensualisme et au nominalisme de Protagoras, pour qui il n'y avait en général rien de vrai ni de bon et qui faisait consister toute la vérité dans la perception sensible du moment et toute la bonté dans la jouissance actuelle, des sens ; à la doctrine d'Héraclite sur l'écoulement continu dans le monde de la matière et des hommes, Socrate opposa l'enseignement de l'universel, de l'éternel, de l'immuable ; il en fit l'objet de la connaissance intellectuelle de la vérité et assigna comme but à la volonté humaine l'obtention du bien moral, éternel, recherché pour lui-même. C'était montrer et ouvrir la voie à l'éthique comme à la métaphysique, en attribuant à la philosophie, comme domaine propre et objet scientifique, le monde des idées ou de l'universel.

Platon, cet illustre disciple de Socrate, qui a été surnommé le divin, suivit la voie tracée par son maître ; il ne refusa pas toute consistance et toute réalité au matériel et à l'individu comme l'avaient fait (1) Héraclite et Cratyle, son premier maître ; il n'attribua pas exclusivement la réalité à l'universel, mais il admit encore pour le monde des idées une réalité et une subsistance transcendante, absolument indépendante de la matière. Ce fut le monde des idées. Aussi enthousiaste en art qu'en philosophie, Platon personnifia les idées en des êtres ou génies purement spirituels et immatériels. A ce monde des idées devait s'opposer, de toute éternité, le royaume de la matière, du

(1) Cf. Arist., *Metaph.*, 1, 6.

borné ou du μὴ ὄν, qui est en même temps le royaume du mal. Platon fit appel à la matière pour expliquer le changeant, l'imparfait et le mal qui se trouvent dans le monde actuel, pour établir l'oscillation continue des choses terrestres entre l'être et le non-être ; la matière devait être le principe de tout ce qui s'oppose aux idées.

Platon explique donc le monde actuel par le dualisme c'est-à-dire par deux principes : il ramène au monde des idées tout ce qui est véritablement, à la matière tout ce qui est imparfait, changeant et mauvais, mais il ne nous donne pas une idée précise de la matière, bien qu'il nous la dépeigne informe, destinée à recevoir les phénomènes passagers du monde, privée d'être, et qu'il la considère comme le sein du devenir. Il n'a pas davantage donné une explication satisfaisante du monde des idées. Leur subsistance dans un autre monde n'est qu'une opinion arbitraire, bien que cette doctrine ait des points d'attache avec l'enseignement de l'Eglise sur la Trinité (1). Le rapport des idées entre elles suppose, chez celles d'un rang inférieur, un défaut, une subordination, une opposition ; autant de choses que la matière seule peut expliquer dans ce monde idéal, L'attribution des idées à un principe supérieur, à Dieu, n'a pas été plus heureuse, quoique Platon se soit appliqué à ramener toutes les idées à une seule : l'idée même du bien, qui, plus élevée, les rassemble toutes en une couronne sublime. Les Pères, en particulier saint Augustin, ont comblé cette lacune, en considérant les idées comme les pensées éternelles de Dieu. Nous ne trouvons pas non plus dans Platon un seul passage qui explique le mélange des idées et de la matière dans le monde actuel.

L'antiquité païenne était loin de concevoir le monde comme l'effet d'une création. Aristote (2) reproche à Platon l'ambiguité de ses expressions quand il parle d'une parti-

(1) Voir *Hist. des Dogmes*, I, § 12.
(2) *Metaph.*, I, 9

cipation de la matière dans les idées, car ce n'est là rien expliquer. Si nous considérons bien maintenant qu'à côté du monde des idées et du royaume de la matière, dans lequel les idées ont leurs copies plus ou moins imparfaites, Platon admettait un monde des âmes qui tiraient leur origine première de Dieu, en tant qu'il est l'âme initiale la plus parfaite, qu'elles découlent de lui, qu'une partie de ces âmes se délecte dans la contemplation des idées tandis que les autres doivent subir une purification avant de revenir à Dieu (1), il nous est facile d'apercevoir l'illogisme des principes et des mondes supposés par Platon, et encore plus de reconnaître l'impossibilité physique de la réalité absolue des idées. En outre, dans ce système, l'unité de l'âme humaine, n'était pas reconnue et le *travail* de la connaissance humaine, depuis la perception sensible jusqu'à la pensée spirituelle et la conception du général et du réel, n'y était point expliquée, cette conception elle-même ne devait être, d'après l'exposition arbitraire de Platon, qu'une réminiscence d'une existence préterrestre.

Aristote a reconnu les défauts du système de son maître et les a corrigés en maints endroits. Au réalisme exagéré, de Platon, qui avait élevé les idées générales jusqu'à en faire des êtres réels, il a opposé un réalisme modéré et nous a légué ainsi une plus exacte théorie de la connaissance.

Il resta absolument fidèle au principe fondamental de la philosophie socratique, à savoir que l'objet propre de notre connaissance de la vérité se trouve dans le monde des idées, dans le général et l'éternel (2), mais il s'est séparé de son maître Platon en ce qui concerne la réalité absolue des idées universelles et leur élévation à l'état d'êtres éternels, subsistants en eux-mêmes et placés dans un autre monde. Il a su même découvrir que les notions des essences des choses étaient les pensées éternelles de Dieu

(1) *Phœdr.*, 247.
(2) *Metaph.*, 2, 1.

lui-même. Si la notion générale doit exprimer l'essence (οὐσία) des choses de même nature ou de même espèce, il faut bien, prétend Aristote, que l'essence soit déjà dans les choses particulières. L'essence des choses particulières ou la substance particulière (οὐσία πρώτη) unie aux qualités fournies par la matière, a, d'après lui, une réalité, parce que dans sa recherche des fondements de l'être il part toujours des choses matérielles finies qui doivent avoir, en premier lieu, la réalité. Il accorde avec cela que nous devons considérer et qu'en fait nous considérons la substance particulière (οὐσία πρώτη) comme une substance générale comme une οὐσία δευτέρα, dès que nous la concevons, au moyen de nos facultés de connaissance, tout au moins comme générale, c'est-à-dire s'accommodant à de nombreuses choses de même espèce. Ceci s'applique encore aux qualités et aux accidents individuels avec lesquels chaque substance particulière est unie. Notre faculté de connaissance saisit son objet toujours comme quelque chose de général (1), de même que la couleur blanche d'un objet déterminé est d'abord perçue simplement comme couleur. La difficulté était donc, pour Aristote, d'expliquer comment la philosophie et la science en général pouvaient bien être la connaissance de l'universel, considéré comme l'être véritable, puisque l'universel n'a, à proprement parler, aucune réalité, que la substance particulière seule a une réalité. Aristote tourne habilement la difficulté, quand il dit dans sa métaphysique (Vol. 13. chap. 10). « Ce qu'il y a de plus difficile à admettre, c'est que toute science a pour objet le général, et que les principes mêmes de l'être doivent être nécessairement généraux tout en restant des substances existantes. Formule vraie sous quelques rapports, fausse sous d'autres. La science, en effet, tout comme la faculté de connaître, a un double aspect : elle est en partie potentielle, en partie actuelle. La potentialité qui, en

(1) *Metaph.*, 13, 10.

tant que matière, est générale et indéterminée s'attache au général et à l'indéterminé, l'actualité au contraire, déterminée en elle-même, atteint son objet bien précis et déterminé. La vue perçoit bien la couleur en général, parce que telle couleur particulière est d'abord couleur; telle lettre « a » que le grammairien étudie, est d'abord un « a ». Mais si les principes devraient être nécessairement universels, les conclusions qui en dérivent devraient aussi être universelles, comme cela se rencontre dans les arguments. Dans ce cas, il ne saurait y avoir d'être existant séparément, ni de substance particulière. D'où on peut déduire qu'en un sens la science est quelque chose de général et en un autre sens quelque chose de particulier. »

Si Aristote avait conçu les notions générales ou les idées comme des pensées divines et des types premiers des choses existantes, s'il leur avait attribué une réalité autre que celle qu'elles ont dans les choses mêmes, il lui eût été plus facile d'expliquer ce qu'il entendait par cette science potentielle du général dans l'homme, et il l'aurait considérée comme une reproduction du type primitif existant en Dieu. Si, en outre, il avait regardé, l'existence ou l'être actuel (*esse*) des choses particulières comme réellement distincte de leur essence (οὐσία δευτέρα = essentia), s'il avait compris que l'existence est quelque chose que Dieu a tiré du néant même ou qu'il a potentiellement communiqué aux choses particulières et réalisé par transmission ou multiplication, l'union du général au particulier dans la substance réelle existante ne serait plus restée pour lui une énigme insoluble. Mais il était encore mieux de laisser l'énigme sans solution que de la résoudre faussement. Aristote eut pourtant raison de refuser au général, en tant que tel, l'existence dans le monde matériel et de n'attribuer la réalité qu'à la substance individuelle, dans laquelle l'être général ou commun à plusieurs choses acquiert la réalité par son union avec les accidents matériels et les particularités de l'objet déterminé.

Le général a donc, d'après Aristote, une certaine existence ; non pas qu'il existe comme tel dans un autre monde, mais seulement dans les choses concrètes, auxquelles il est uni dans ce qu'elles ont de particulier et de déterminé, pour former une substance précise. Les deux éléments constitutifs des choses individuelles sont ce qu'on appelle, la matière et la forme. Aux idées générales de Platon, Aristote substitue les formes ou les causes formelles des choses qui par leur union avec une partie de matière forment des substances individuelles. La forme s'appelle εἶδος ou μορφή et la matière ὕλη ; ces deux facteurs ne sont pas opposés l'un à l'autre comme dans Platon, ils ont au contraire des tendances réciproques l'un vers l'autre. En elle-même et séparée de la forme, la matière n'a pas, en effet, d'existence propre, elle n'a qu'un être potentiel ou la possibilité de s'unir aux formes les plus diverses ; elle est moins éloignée de l'être que dans le système platonicien. On pouvait opposer à l'opinion de Platon sur le non-être de la matière (μὴ ὄν) l'axiome : rien ne se fait de rien (*ex nihilo nihil fit*) ; Aristote sut trouver un terme moyen entre le néant et l'être, à savoir la possibilité, la puissance, ou le commencement de l'être. La matière est donc le support, le *substratum* du devenir et la *materia prima*, le commencement de tout devenir ; la forme est la réalité et s'appelle aussi, pour ce motif, ἐνέργεια ou ἐντελεχία (1). De même que, par l'abstraction, nous partons de la matière la plus proche (ἐσχάτη ὕλη) d'une substance individuelle, où elle se trouve unie à la forme à laquelle elle a été destinée, et qu'ainsi nous arrivons successivement jusqu'à la matière première (πρώτη ὕλη), à l'être purement potentiel, à la simple possibilité (2) ; de même Aristote ramène toutes les formes à un principe, à la forme pure qui a sa réalité et son actualité en Dieu.

Cette conception des choses, qui explique le mieux leur

(1) *De anima* 2, 1. — *Metaph.* 7, 7.
(2) *Metaph.* 9, 7.

origine et leur dépérissement, l'immuable et le changeant, a bien aussi ses difficultés. Il est difficile en effet de concevoir la matière comme une simple possibilité, et en même temps comme le commencement du réel, comme la raison du variable dans les choses et elle-même immuable (1), comme une pure supposition de la substance individuelle et en même temps comme un être ou une certaine substance (2), comme une simple passivité et réceptivité et à la fois comme le fondement de l'individuation, le foyer de l'aspiration vers l'union à la forme, vers le moteur qui doit l'ébranler. Il ne paraît pas moins contradictoire que, d'une part, l'être individuel reçoive surtout l'existence de la forme et que de l'autre, après la disparition des propriétés particulières de la matière, la forme subsiste comme quelque chose de général sans avoir cependant, comme telle, aucune existence (3).

Malgré ces difficultés, l'opinion d'Aristote sur l'essence des choses et leur dualité de composition en *matière* et *forme*, se complétant l'une l'autre, est non seulement la plus plausible et la meilleure, si on la compare aux autres opinions matérialistes, atomistes et panthéistes, mais elle a eu encore l'approbation générale de la Scolastique au moyen âge et est même passée dans les décrets dogmatiques de l'Eglise.

Les forces chimiques qui s'exercent dans le *macrocosmus* et dans les éléments, ces forces dont l'énergie produit de nouveaux composés, ne trouvent pas une explication plus péremptoire dans le système aristotélicien, qui n'a eu son origine que dans l'observation des êtres terrestres indivi-

(1) *Phys.* 1, 9.

(2) *Metaph.* 8, 1 : « Il est clair que la matière est elle aussi un être (οὐσία), car dans tous les changements en un être opposé il y a une chose qui sert de fond au changement. »

(3) Cf. ZELLER, *Die Phil. der Griechen* II, 260 et suiv. (2e éd.). La formule établie là (p. 263) « ce qui ne deviendra jamais n'est pas possible » ne se vérifie ni dans ARISTOTE, ni ailleurs.

duels. On ramène difficilement ces forces aux quatre principes de la cause efficiente, formelle, matérielle et finale. La philosophie du moyen âge leur donnait comme base les éléments, en qui elle découvrait les premières substances issues de l'union des formes primitives avec la matière primitive ; c'est encore en eux qu'étaient contenues, disait-elle, au moins en puissance, les formes destinées à réaliser toutes les autres choses individuelles. La science n'a pas résolu le problème de la constitution de ces forces, il reste à savoir si elles ne sont pas supportées à leur tour par d'autres éléments primordiaux.

Les propositions de la métaphysique d'Aristote ont cet avantage sur celles de Platon, que développées elles s'harmonisent mieux avec le mode de connaissance de l'homme et avec sa propre théorie sur la connaissance. Sans doute, il n'a pas aussi parfaitement saisi l'unité et la personnalité de l'homme que l'ont fait les Scolastiques fondés sur son enseignement. Il considère, en effet, la raison (νοῦς) comme la connaissance spirituelle active et opérante νοῦς ποιητικός, comme le divin et l'immortel, comme une forme pure, subsistant pour elle-même, et il la sépare des autres parties constitutives de la nature humaine, parmi lesquelles il classe encore, comme partie plus proche de la matière, la puissance passive de la connaissance (νοῦς παθητικός) (1). Il est amené à formuler cette séparation par son hypothèse préalable, que tout devenir et tout développement progressif, tel qu'il apparaît aux yeux de la connaissance humaine, ne peut être expliqué que par la matière et par l'union avec ce principe de possibilité.

Au fond il a établi une grande harmonie entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle, en émettant le principe fondamental : nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu (2). Les sens ne perçoivent dans les choses

(1) *De anima* III, 5.
(2) *De anima* III, 8.

que le matériel et l'individuel ; mais parce que cet individuel, changeant, contingent, est uni à la forme générale et réalise celle-ci dans un être existant et doué de qualités spéciales, l'intellectuel peut faire abstraction du concret et du matériel, concevoir alors le général, qui est en même temps le nécessaire et l'éternel, et enfin pénétrer jusqu'au plus profond des choses. Autant les facultés de la perception sensible et celles de la connaissance intellectuelle (νοῦς παθητικός) sont unies dans une âme humaine pour constituer la forme du corps, autant ces facultés sont intimement liées dans leur activité, de sorte que la raison ne peut concevoir aucune notion spirituelle sans le secours et le concours d'une image sensible (φάντασμα) : tout comme le mathématicien ne peut démontrer un théorème de géométrie sans le secours d'une figure sensible. La preuve évidente de cela, c'est la cessation de tout acte intellectuel, dès que les organes sensibles qui mettent en branle l'imagination sont affectés par la maladie ou atteints d'impuissance. Au dualisme de forme et de matière dans le monde extérieur correspond le dualisme, évident chez l'homme, du corps et de l'âme, de la connaissance spirituelle et de la perception sensible, de l'idée et de l'image, de l'intellect actif et passif ou potentiel, etc., etc. —

Il faut rappeler ici qu'Aristote ne s'arrêta pas à ce dualisme, il arriva jusqu'à la connaissance d'un être supérieur, quoiqu'il n'ait guère pu dépasser entièrement le dualisme païen.

Le dualisme en lui-même mène à un Dieu extérieur au monde, comme à un principe complémentaire ; — c'est là surtout le propre du dualisme ordinaire. De même que la vie dans l'être particulier a pour condition l'union de la forme et de la matière en une nature et un principe de vie uniques, de même la vie et l'ordre dans l'univers entier dépendent de la compénétration réciproque et régulière des formes et des matières, d'un perpétuel mouvement qui résulte d'un premier moteur, qui donne le branle à tout et

est lui-même immobile (1) ; il est la forme la plus pure, la pensée en acte et jouit dans la connaissance de lui-même de la plus haute félicité (2).

Platon expliquait l'existence des choses au moyen d'un triple principe : Dieu, le monde des idées et la matière ; après avoir remplacé dans les choses les idées comme causes par la forme, Aristote ajoute un quatrième principe : la cause finale que sa connaissance exacte de la nature l'avait amené à admettre ; malgré ses avantages sur le système de Platon, l'Aristotélisme n'avait pas une valeur exclusive. Les deux systèmes firent encore école dans les temps chrétiens et chez les Pères, l'école Platonicienne eut même la préférence, parce qu'elle faisait ressortir clairement l'existence d'un autre monde transcendant et qu'elle présentait des points d'attache avec le mystère de la Trinité qui est le mystère fondamental du Christianisme. Au 2e et 3e siècle après J.-C., Ammonius Sakkas et Plotin développèrent le Néoplatonisme et firent émaner les idées d'un premier être supérieur. Porphyre (233-304) appartint à cette école ; il expliqua le livre des catégories (3) d'Aristote, qu'il fit précéder d'une préface (εἰσαγωγή), dans laquelle il mentionne, sans rien décider, mais avec des détails extrêmement importants pour la suite des temps, les différentes opinions des écoles sur le contenu des universaux : « Parce que la question est, dit-il, trop difficile et demande de plus amples recherches, je n'examinerai pas si les genres et les espèces ont un être véritable ou s'ils n'existent seulement que dans les pensées de l'esprit et dans le cas où ils existeraient, s'ils existent comme des êtres corporels ou comme des êtres spirituels, s'ils existent séparés des choses

(1) *Metaph.* 12, 6.

(2) *Metaph.* 12, 10 : « L'intelligence divine se pense donc elle-même, elle est la chose la plus excellente et sa pensée est la pensée de sa pensée. »

(3) Aristote énumère dix catégories de l'être ou du réel dans les choses : l'être, la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu, la situation, la possession, l'action et la passion.

sensibles ou dans les choses sensibles et unis avec elles » (1).

Dans ces quelques mots, il indiquait le problème fondamental de la philosophie avec les différentes solutions proposées par le Nominalisme, le Platonisme (ou extrême réalisme) et l'Aristotélisme (ou réalisme mitigé). Là se trouvent brièvement signalés les résultats acquis du développement de la philosophie antique, et les paroles de Porphyre peuvent former l'inscription qu'il convient de placer au-dessus de la porte qui s'ouvre sur la philosophie du moyen âge. Ce sont bien là les trois voies principales de la spéculation que celle-ci parcourra de nouveau.

L'Isagoge de Porphyre fait, en effet, partie du petit nombre des traités philosophiques qui, grâce à la traduction latine du grammairien Victorin et de Boèce, furent connus en Orient et introduits dans les écoles du moyen âge.

Boèce, (470-526), qui vécut longtemps à la cour de Théodoric, roi des Goths, a exercé en Occident une bien plus grande influence par ses écrits philosophiques que par ses traités théologiques *de trinitate, de persona et natura* etc... On a nié, dans la suite, qu'il fût l'auteur de ce dernier traité; on est allé même jusqu'à méconnaître l'orthodoxie de sa foi bien que le moyen âge n'ait jamais élevé le moindre doute sur cette double question et, ait expressément admis et l'authenticité de l'ouvrage et l'orthodoxie de l'auteur (2). Quoi qu'il en soit, il traduisit deux livres de la Logique (ὄργανον) d'Aristote, le *de categoriis sive de praedicamentis*

(1) Dans le texte primitif nous lisons : Αὐτίκα περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἤ ἐν τοὶς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν, βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας κ. τ. λ.

(2) Alcuin, *de proc. Sp.* s. 1. — Abelardus, *Introd. in Theol.* I, 25. Il prétend que Boèce a été martyrisé et appuie son opinion sur les « *gesta pontificum* » et sur le récit des miracles de saint Benoît.

et le *Periermenias sive de interpretatione ;* il composa un double commentaire (1) de ce dernier, traduisit en outre l'Isagoge de Porphyre, à laquelle il ajouta deux commentaires, écrivit enfin quatre livres ou traités ; l'un d'eux est intitulé *de divisionibus*, un autre *de differentiis topicis* et les deux derniers *de analyticis.*

Quoique attaché d'ordinaire à la philosophie platonicienne, Boèce résout cette question de la vérité des idées générales dans le sens d'Aristote, parce qu'il a entrepris, ajoute-t-il, de commenter ses écrits (2). Il attribue donc non seulement aux idées de genre et d'espèce, mais encore à celles de différence, d'accident et de qualité, un être correspondant dans les choses extérieures, un être substantiel aux premières, aux secondes un « inesse » (3) accidentel, uni cependant aux phénomènes matériels. Leur être dans les choses est une unité parfaite, tandis que notre esprit les conçoit comme un être commun.

Tels sont les écrits philosophiques qui, avec le traité pseudo-augustinien sur les catégories, formèrent comme

(1) La collection de ses ouvrages a paru à Bâle en 1546. Meiser (Leipzig 1857) a publié la traduction de son livre *De interpretatione* avec ses deux commentaires (édit. I et II).

(2) L'accusation que Cousin (*Ouvrages inédits d'Abélard*, Introduction p. 66 et suiv.) porte contre Boèce de s'être exprimé dans un sens hyperplatonicien est fausse. Voir à ce sujet Lowe : *der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus* (Prag 1876, p. 28 et sq.).

(3) *Ed. prima in Isag.* (ed. Bas. 1546) p. 8 : Scienda enim sunt, utrum vere sint, nec esset de his disputatio consideratioque, si non sint. Sed si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium, quin vere sint. Nam cum res omnes quae vere sunt, sine his quinque esse non possent, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodammodo conjunctae atque compactae. Cur enim Aristoteles de primis decem sermonibus genera rerum significantibus disputaret, vel eorum differentias propriaque colligeret et principaliter de accidentibus dissereret, nisi haec in rebus intima et quodammodo adunata vidisset? Quod si ita est, non est dubium, quin vera sint et certa animi consideratione teneantur, quod ipsius quoque Porphyrii probatur assensu. Cette distinction entre l'être substantiel et le *inesse* ou le *quasi adunata esse* fait tomber de lui-même le reproche que Cousin lui faisait de s'être exprimé dans un sens hyperplatonicien.

le code doctrinal des écoles du moyen âge jusqu'au moment où parut Abélard. Ils provoquèrent non seulement la passion de l'étude de la dialectique, comme en témoignent les écoles de France aux Xe et XIe siècles, mais ils imprimèrent encore plus tard le branle, dès le XIe siècle, aux premières discussions sur la question fondamentale de la philosophie et donnèrent naissance aux différentes écoles.

Les premières écoles, qui apparurent parmi les peuples germains convertis au Christianisme, furent fondées aux VIe, VIIe et VIIIe siècles par les Bénédictins. L'un des religieux de cet ordre, Cassiodore, qui fut un contemporain de Boèce, se signala en Italie par son érudition. Il composa, pour l'enseignement des écoles monastiques, plusieurs écrits (*historia tripartita*, *de institutione divinarum litterarum*, *de artibus ac disciplinis liberalium litterarum*) (1). En vérité, ces écoles se préoccupèrent avant tout de l'étude de la théologie et des écrits de saint Augustin ainsi que de la lecture des Livres saints ; mais, en ces temps troublés de l'invasion des barbares, elles furent, en outre, le seul asile de la science, la forteresse inexpugnable, derrière les murs de laquelle se réfugièrent les monuments de la littérature antique et où la tradition de la vieille civilisation se conserva sans solution de continuité.

En Espagne saint Isidore de Séville (560-636) fut un promoteur des études théologiques, après que Reccarède, roi des Goths, eut abjuré l'Arianisme pour embrasser la foi orthodoxe. Ses trois livres des sentences servirent longtemps de base d'enseignement à la théologie.

L'Angleterre et surtout l'Irlande (*insula sanctorum*) offrirent à cette époque orageuse de l'invasion des barbares l'asile le plus calme et le plus sûr à la culture des études théologiques ; c'est là que furent formés les missionnaires qui devaient évangéliser, dans le continent, les peuples germaniques. En Angleterre, Bède le Vénérable (735)

(1) Cf. Franz *M. Aurelius Cassiodorus senator*, Breslau, 1872.

s'acquit le renom d'un Père de l'Eglise et attira la considération publique sur l'école qu'en collaboration avec son élève, l'archevêque Egbert, il avait fondée à York. De cette école sortit, entre autres théologiens remarquables, Alcuin, le fondateur de la *schola Palatina* à la cour de Charlemagne dans le royaume des Francs et le plus célèbre théologien de son temps. Rhaban Maur, Hincmar, Rémi et d'autres théologiens furent ses élèves. Ils entreprirent tous et menèrent à bonne fin la défense de l'orthodoxie contre les doctrines erronées des adoptianistes et des prédestinatianistes ; ils fondèrent même de nouvelles écoles monacales à Tours et à Fulda. Les études théologiques avaient, à cette époque, surtout pour but la patristique, l'étude des écrits laissés par les Pères. Ce n'est qu'au IXme siècle, avec Erigène, que nous avons à mentionner l'existence d'une philosophie.

§ 3.

Opinions d'Erigène sur la foi et la science ; son réalisme extrême et son panthéisme.

Erigène fut le premier qui tenta d'introduire la philosophie chez les peuples germaniques. Né en Irlande au commencement du IXe siècle, il vécut depuis 843 à la cour de Charles le Chauve. Il acquit une véritable connaissance de la philosophie grecque, surtout de la philosophie néoplatonicienne ainsi que des écrits mystiques du pseudo-Aréopagite et de saint Maxime (1). Par certains côtés il ressemble fort à Origène qui fut aussi un partisan fidèle du Néoplatonisme, dont il ne réussit pas complètement à aplanir ou à faire disparaître l'opposition avec la doctrine de la foi ; mais il diffère d'Origène par d'autres côtés. Tandis, en

(1) Floss, qui a donné la meilleure édition des écrits d'Erigène (*De divina praedestinatione, de divisione naturae*), qui a fait une traduction des écrits du pseudo-Aréopagite etc. (dans le *Curs. Patrol.* T. 122 de Migne) fait venir le nom d'Erigène de ἱεροῦ (sc. νήσου) γενετός.

effet, que celui-ci place la théologie et la foi en première ligne, Erigène poursuit avant tout et presque exclusivement son étude philosophique et ce n'est que çà et là qu'il cherche à faire accorder les propositions de foi, qu'il considère comme des éléments hétérogènes, avec ses thèses philosophiques. Cette tendance parfois favorable au Christianisme a amené certains savants à traiter avec trop d'indulgence les erreurs philosophiques d'Erigène (1). D'autre part, son monisme néoplatonicien, qui explique tout par l'émanation d'un être supérieur, et son panthéisme lui ont mérité chez les incrédules de nos jours l'honneur douteux d'être considéré comme le père de ce qu'on a appelé la nouvelle philosophie germanique (2). Ce qu'il y a de vrai dans cette dernière affirmation, c'est que les écrits d'Erigène n'eurent pas grande vogue chez ses contemporains et dans les temps qui suivirent sa mort, si nous faisons abstraction d'Amaury et de David de Dinant au XIII[e] siècle, tandis qu'ils eurent une grande influence au déclin du moyen âge, comme on peut s'en convaincre par l'étude des systèmes des faux mystiques et par les écrits de Nicolas de Cuse. Depuis cette époque, cette influence s'est maintenue jusque dans les nouveaux systèmes panthéistes ; mais qui osera prétendre que ces systèmes expriment le vrai caractère germanique ? De ces ouvrages écrits avec une élégance et une clarté rares dans ce temps, celui qui porte pour titre *de divisione naturae* occupe incontestablement la première place au point de vue philosophique.

1. Erigène ne se contente pas de donner effectivement le premier rang à la raison et à la science, il essaie encore de justifier par les principes la subordination de la révélation et de la sainte Ecriture à la raison subjective.

Il existe, en effet, deux sources de connaissance : la

(1) Standenmacer, *Joh. Skotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, Franckfurt 1834.

(2) Christlieb, *Leben und Lehren des Joh. Skotus Erigena*, Gotha, 1860, p. 161

raison et l'autorité divine ou révélation, qui est contenue, d'abord dans la sainte Ecriture (1). Ce n'est pas que ces deux sources soient distinctes et que l'une soit spécifiquement différente de l'autre, parce que la révélation est surnaturelle et la raison naturelle.

L'autorité n'est que chronologiquement la première source ; de sa nature la raison est la plus élevée ; celle-là en effet ne nous conduit qu'à l'admission de la vérité, celle-ci nous amène (2) à son intelligence complète

Une telle classification se comprend au point de vue du panthéisme si la raison individuelle est une émanation de l'être suprême aussi bien que la parole que Dieu nous a communiquée ; mais au point de vue chrétien elle est absolument fausse. D'après Erigène, l'autorité reste bien faible, si la raison n'approuve et ne démontre ses conclusions, tandis qu'au contraire la preuve de raison n'a nullement besoin d'être confirmée par l'autorité (3).

Seulement Erigène ne pouvait s'expliquer comment, au cours de ses spéculations, il était arrivé à rencontrer pour résultat une contradiction entre son système d'une part, et la sainte Ecriture ou la Révélation de l'autre. Pour échapper à ces contradictions il fit appel à un sens mystérieux des Ecritures manifesté aux sages seuls (4). En général tout le contenu de la Révélation doit être soumis à la philosophie qui s'occupe aussi de la religion et des vérités religieuses.

Cette glorification de la raison humaine, qui se manifeste dans toute sa nudité, avec le rationalisme et le déisme, se revêt chez Erigène, comme en général dans le mysticisme du manteau de la religiosité. La raison humaine en effet,

(1) *Hom. in prol. evang. sec. Joann.* p. 289 : Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per scripturam sc. et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae scripturae apices et creaturae apices.

(2) *De divis. nat.* I, 69.

(3) *Ib.* c. 63. p. 508 (ed. Floss).

(4) *Ib.* c. 64.

en elle-même faible et obscure, peut cependant s'élever dès ici-bas jusqu'à la contemplation des choses divines, grâce à la lumière de la vérité divine qui la pénètre et l'éclaire (1). Il y a plus, Erigène identifie la connaissance de l'homme avec celle de Dieu et il attribue au sujet humain, comme le fait le panthéisme le plus exagéré, une infaillibilité, qui domine toute autorité (2). De là, l'affirmation paradoxale d'Erigène, que notre idée des choses constitue leur essence même, tout comme la pensée divine se confond avec l'essence des choses, avec cette seule différence, que la pensée divine est en même temps la cause des choses, tandis que notre pensée ne se manifeste que comme l'effet de ces mêmes choses (3). Nous avons ainsi indiqué à quoi aboutit l'extrême réalisme d'Erigène ; à l'identification de la pensée et de l'être.

2. La question de la vérité de la connaissance humaine ou du rapport de la chose connue au sujet connaissant et au monde objectif a toujours été diversement résolue d'après les différentes hypothèses métaphysiques c'est-à-dire d'après le mode dont on s'explique l'union du général et de l'individuel dans les choses existantes, d'après la manière dont on entend le rapport du monde avec Dieu et avec sa connaissance. Erigène ne s'était pas contenté de faire sienne la théologie mystique du pseudo-Aréopagite, il l'avait entraînée plus loin en s'appropriant la doc-

(1) *Ib.* III, 1, p. 627.

(2) Cf. Kaulich. *Entw. der Scholast. Philos.* I, p. 99 : « Ainsi doit naître dans l'individu l'idée de sa propre infaillibilité sur laquelle sa science doit prendre pied et se prononcer comme la science absolue. Voilà une idée qui a trouvé sa formule pleinement scientifique dans les derniers essais magnifiques de la philosophie. »

(3) *L. c.* IV, 9 : Et quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est, ut in divino intellectu causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistunt. Non quod alia sit omnium essentia in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis aeternis subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur.

trine de l'émanation et le panthéisme du néoplatonisme. Dans son ouvrage *De divisione naturae* il parle de l'idée de « nature » φύσις, et il la traite comme Spinoza traite l'idée de substance ; c'est, pour lui, l'idée la plus élevée et la plus générale, parce qu'il trouve en elle toutes les choses en général et chaque chose en particulier, même toutes les antithèses. Cette idée de « nature » suppose quelque chose de réellement existant, qui sert de type primitif parfaitement correspondant à son être et qui est le sommaire de toutes les choses dont elle est le principe. La nature embrasse aussi bien l'être que le néant (1), ou bien encore se compose d'un quadruple élément (c'est là un point d'une importance capitale pour la division de l'ouvrage d'Erigène) : Dieu, les causes primordiales ou les idées du monde, le monde existant, le but final du monde *(natura quae creat nec creatur ; quae creat et creatur ; quae non creat, sed creatur ; quae nec creat nec creatur).*

Il ramène à l'antithèse de l'être avec le néant toutes les autres antithèses, qui sont ainsi renfermées et comprises dans une seule nature. Si l'être est, en effet, ce que nous connaissons, le néant se composera donc de ce qui dépasse notre connaissance et sera plutôt un *super esse* qu'un *non esse.* Dieu même appartient donc avant tout au non-être et le meilleur moyen de le connaître c'est la *via negationis.* A ce non-être se rattachent aussi les causes primordiales et même l'essence des choses (2)

Il considère deuxièmement l'opposition de l'être et du non-être sous un autre rapport, comme une relation des choses entre elles ; une chose manque en effet, de ce qui appartient en propre à une autre plus élevée ou moindre. C'est dans ce sens que les choses plus parfaites, même les créatures spirituelles, si on les compare aux choses ma-

(1) *De div. nat.* I, 1 : Primam summamque divisionem esse in ea quae sunt, et in ea quae non sunt ; horum omnium generale vocabulum occurrit, quod φύσις vocitatur.

(2) *L. c.* c. 3.

térielles, appartiennent au néant dans la mesure où il leur manque bien des choses. Il leur manque en effet au moins d'être connues par les choses matérielles (1). Ici commence un jeu de mots et d'idées, une habileté excessive pour ramener toutes les oppositions de la nature à celle de l'être et du non-être. Comment peut-on bien dire que les choses spirituelles appartiennent au non-être à cause de l'impuissance des choses matérielles à rien connaître d'une manière spirituelle ?

Troisièmement il établit, entre l'être et le non-être, la même opposition qu'entre l'être purement potentiel et l'être réel apparaissant dans l'espace et le temps. Puis, les causes primordiales, en tant qu'êtres potentiels, appartiennent au non-être et le monde des phénomènes à l'être (2).

Quatrièmement Erigène, comme Platon, regarde comme être ce que la raison connaît et comme non-être ce que les sens perçoivent (3)

Enfin le péché est regardé aussi comme un non-être par opposition à ce qui opère en l'homme par la grâce et obtient de Dieu l'être (4).

C'est, à son avis, l'œuvre de la dialectique de faire dériver d'une même nature et aussi de ranimer à ce même principe toutes ces antithèses de bien et de mal, d'esprit et de matière, de connaissance et d'être, de Dieu et de monde (5). De nouveau il ramène cette dialectique à la même cause première, d'où émanent en réalité toutes choses, tout être et tout non-être (6).

Cette dialectique qui se réalise dans la raison humaine doit être une image de la gradation que suit l'être général

(1) *Ib.* c. 4 : Hac ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur ; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

(2) *Ib.* c. 5. — (3) *Ib.* c. 6. — (4) *Ib.* c. 7. — (5) *Ib.* V, 4.

(6) *Ib.* II, 20 : Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere, priusquam fiant quae fecit, et facere quae cognovit ; cognoscere enim et facere Dei unum est.

dans son développement jusqu'au moment où il atteint l'existence individuelle et matérielle. Ce développement de l'être général dans le monde réel décrit une sorte de circonférence qui se termine par le retour de toutes choses à Dieu. Les choses finies émanent primitivement de Dieu par la voie de l'analyse et puis reviennent à Dieu par la voie de la divinisation (θέωσις). Les causes primordiales sont donc les premières émanations de Dieu et, dans la deuxième partie de leur évolution, c'est-à-dire quand elles retournent à Dieu, elles reçoivent la nature d'idées générales auprès des créatures spirituelles.

3. A cette gradation dans les émanations des choses individuelles des causes primordiales et de Dieu correspond une triple faculté de la connaissance humaine : νοῦς, λόγος, διάνοια, intellectus, ratio, sensus, la raison avec laquelle nous connaissons Dieu autant que cela nous est possible (1) ; l'intelligence qui saisit les causes primordiales en général ; sensible la perception au moyen de laquelle nous saisissons, en nous ou dans le monde extérieur, le particulier, le concret, l'individuel (2). Il ne reconnaît pas à la raison la capacité de saisir parfaitement Dieu, la cause première de toutes choses. Elle reconnaît bien que Dieu existe, mais elle ne sait pas ce qu'il est. L'homme ne peut même connaître sa propre essence, non plus que Dieu lui-même la sienne. Cette assertion ne s'explique, chez Erigène, que par la vaste compréhension qu'il donne au terme « notion. » D'après lui, cette notion des choses n'appartient qu'à l'être supérieur par rapport à une chose limi-

(1) *L. c.* II, 23.

(2) *Ib.* : λόγος vero vel δύναμις hoc est, ratio vel virtus secundam veluti partem insinuat ; non irrationabiliter, quia circa principia rerum, quae primo post Deum sunt, circumfertur. Tertia vero pars, διανοίας et ἐνεργείας, i. e. sensus et operationis vocabulis denominatur, et veluti extremum humanae animae obtinet locum ; nec immerito, quia circa effectus causarum primordiarum, sive visibiles sive invisibiles sint, circumvolvitur.

Huber, *Joh. Scotus Erigena* p. 336, traduit ce passage d'une manière inexacte et inintelligible.

tée qui lui est inférieure (1). La raison ne peut connaître l'essence de l'homme que dans la mesure où on peut l'induire des phénomènes extérieurs. Mais Dieu connaît bien l'essence de l'homme comme celle de toutes les créatures ; sa pensée est l'essence même des choses (2). Cette essence existe en Dieu dans sa généralité et elle devient individuelle par les accidents, avec lesquels elle s'unit dans le monde fini (3).

Ce n'est pas le lieu de poursuivre l'étude du système panthéiste d'Erigène. Nous avons l'occasion, dans la suite de l'histoire des dogmes, de rappeler certaines de ses doctrines. Il reste établi qu'avec Erigène, qui a fourni aux peuples germaniques l'occasion d'entreprendre les études philosophiques, commence la lutte entre le réalisme et le nominalisme, et que lui-même en qualité de néoplatonicien il professa un réalisme exagéré qui identifiait absolument l'être et la pensée.

§ 4.

Premières discussions entre le réalisme et le nominalisme jusqu'à Roscelin et saint Anselme.

Toute pensée spirituelle, comme toute science, doit s'occuper de la notion de l'universel, auquel se rattachent les choses individuelles. La philosophie qui y réfléchissait ne pouvait, dès le début, éluder la question du rapport de nos idées avec l'être des choses, avec le général et le concret qu'elles renferment ; elle dut étudier aussi dès le début les relations réciproques de ce général et de ce particulier,

(1) *Ib.* IV, 7, 771 : **Utrumque verum esse ratio perdocet : humana siquidem mens et seipsam novit et seipsam non novit. Novit quidem quia est, non autem novit quid est.**

(2) *Ib.* III, 8 : **Nihil aliud sumus nos, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae aeternaliter in Deo substitutae.**

(3) *Ib.* **IV, 7.**

mais dans la réponse à cette question fondamentale, les philosophes furent loin d'être d'accord.

Platon attribua aux universaux, c'est-à-dire à ce qui correspond à nos pensées spirituelles, une existence antécédente à leur union avec les choses individuelles, et non seulement une existence idéale, mais bien une existence réelle (*ante rem*). Ce fut là l'extrême réalisme. Aristote, au contraire, ne leur reconnut l'existence que dans les choses individuelles. Ce fut le réalisme modéré. D'autres enfin, les purs Nominalistes, ne leur attribuèrent qu'une existence idéale, dans l'esprit de l'homme, qui opère l'abstraction, de sorte que l'individuel seul devait avoir l'existence. Le réalisme extrême fut d'avance renié par les philosophes chrétiens, qui tenaient pour certain que la Toute-Puissance de Dieu avait tiré toutes choses du néant. Erigène ne regarda ce système comme possible, que parce qu'il avait lui-même sacrifié la doctrine de la création et que, dépassant même en cela Platon, il faisait dériver l'être correspondant aux universaux, de l'être suprême par voie d'émanation ; l'individuel devenait dans cette dérivation comme une écume fugitive ou une simple apparence. Quand les écrits d'Erigène furent connus dans les écoles chrétiennes, il dut se produire une révolution. Il ne pouvait en être autrement, si l'on considère le côté nouveau, étrange et aveuglant à la fois d'une pareille théorie.

Nous n'avons pas beaucoup de documents, sur les travaux des écoles ecclésiastiques à la fin du IXe et du Xe siècle. Il ressort cependant clairement de quelques renseignements que les écrits d'Erigène suscitèrent de multiples et vives controverses. Le manuscrit de saint Heiric († 881), qui enseignait dans le monastère de Saint-Germain-d'Auxerre, contient des gloses sur le traité des dix catégories, attribué à saint Augustin. Il y combat le réalisme avéré d'Erigène (1). Son élève, Saint-Rémy-d'Auxerre († 904)

(1) Cf. Kaulich. *Gesch. der Scholast. Phil.* I, 234. — Lowe, *der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus*, Prag. 1876. S. 41.

dans son commentaire de Martianus Capella, penche (1) de nouveau vers le réalisme d'Erigène et défend l'être substantiel des idées générales.

Le système radicalement opposé, le nominalisme de Roscelin, ainsi appelé, dit saint Anselme, parce qu'il considère les idées générales comme de simples mots (*voces sive flatus*) auxquels rien de réel ne correspond dans le monde extérieur (2) eut une grande influence dans l'histoire du dogme. Roscelin se servait, en effet, de ce système pour l'explication de la théologie. D'après lui, l'essence de Dieu, commune aux trois personnes de la Trinité, n'était qu'une idée générale, à laquelle ne correspondait aucune réalité. L'individuel seul avait la réalité, c'est pourquoi l'essence commune aux trois personnes divines n'était pas une chose réelle ; seules étaient réelles les trois personnes elle-mêmes. A la théologie il appartient de s'étendre davantage sur ce sujet. Roscelin était chanoine de Compiègne en 1090. Ses écrits ne sont pas arrivés jusqu'à nous, à l'exception peut-être d'une lettre adressée à Abélard, que l'on a découverte récemment et qu'on lui attribue sans pouvoir en garantir l'authenticité (3) ; des preuves intrinsèques laissent croire cependant qu'elle est de lui. On y trouve exposée le même enseignement, que combat saint Anselme dans son écrit *contra Roscelinum*, en rappelant la véritable doctrine : on ne doit pas seulement considérer en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme personnes distinctes, il faut encore voir en Dieu des substances et des essences particulières ; le symbole de saint Athanase ne proclame, contre les Ariens, le dogme de l'unité de l'essence divine que pour faire entendre l'égalité du Père,

(1) Kaulich, *loc. cit.* 241 et sq.

(2) Joan. Salisbur. *Metalogicus* II, 17, et Abélard rapportent la même chose de Roscelin.

(3) Cette lettre a été publiée par Schmeler, bibliothécaire à Münich, et a été imprimée dans l'édition faite par Migne des ouvrages d'Abélard (I, 178, p. 357 et sq.

du Fils et du Saint-Esprit (1) ; dans le cas contraire, si l'on admettait un seul être réel en Dieu il faudrait attribuer l'Incarnation non seulement au Fils, mais encore au Père et au Saint-Esprit.

Le nominalisme avec Roscelin prit donc position contre la foi ; il fut une espèce de rationalisme, puisqu'il s'employa à la contestation ou mieux à l'altération du dogme de la Trinité. Le réalisme extrême d'Erigène était encore plus hostile à la foi. Ici se confirme ce qu'au cours de notre exposition nous avons souvent répété, à savoir que les vérités surnaturelles de la foi servent aussi de règle et de pierre de touche aux vérités métaphysiques, la lumière de notre raison ne nous donne que très difficilement une pleine certitude.

A côté du Nominalisme vivait toujours, dans les écoles, le réalisme exagéré. Du moins Abélard l'attribue à son maître Guillaume de Champeaux (1070-1121). Guillaume de Champeaux professa à l'école cathédrale de Paris jusqu'en 1108, puis comme religieux, dans un monastère près de la chapelle Saint-Victor dans un faubourg de Paris ; il y fonda l'école de Saint-Victor et devint plus tard évêque de Châlons-sur-Marne. D'après Abélard il a, dans ses cours sur l'explication du passage de l'Isagoge de Porphyre, défendu jusqu'à un certain point le réalisme, puisqu'il déclare que l'essence des choses, justement dans ce qu'elle a de général, est en même temps dans chaque individu (2). Plus tard il changea d'avis et ajouta que le général n'a dans les choses qu'un être indifférent. On essaya enfin de trouver un juste milieu entre les deux extrêmes ; c'est le but du traité *De*

(1) *L. c.* p. 368 : Soli enim Trinitati ideo Deo singularis numerus relictus est ut ea et intra eam omnimodam aequalitatem significet.

(2) Cf. Abelard, ep. 1, 2 : Erat (Guillelmus) autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis ; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Voir pour plus de détails ci-dessous, § 6.

generibus et speciebus, que Cousin (1) a édité et attribué à Abélard. D'autres écrits nous révèlent que celui-ci chercha un système intermédiaire. En tous cas ce traité appartient à la première moitié du XII[e] siècle (2).

Le nominalisme qui regarde les universaux simplement comme des mots sans réalité correspondante est bien rejeté dans cet écrit; mais il y est admis un système qui n'en diffère pas essentiellement; à savoir le Conceptualisme qui n'attribue également aux universaux qu'une existence idéale sans rien de réel dans les choses. La seule différence qu'il y ait entre le conceptualisme et le nominalisme, c'est que le premier ne voit d'universel que dans la pluralité des êtres de même espèce.

Les êtres d'une même espèce doivent former une certaine unité réelle, tout comme plusieurs hommes constituent une nation, et cette unité est l'espèce (3). Celle-ci est comparée à l'unité de la matière et de la forme en chaque individu. Les deux doivent résulter, en semblable manière, de l'union de la matière générale et de la forme individuelle. De même que l'être individuel ou l'individu résultant d'une partie déterminée de matière ou de forme individuelle est composé de général ou de particulier unis en une substance, de même la réalité correspondante à l'idée d'espèce, par exemple, ce qui correspond à l'idée *humanitas*, ou l'espèce, doit être la masse générique de la matière dont une partie se trouve en tout individu. Le genre est donc une idée encore plus générale que l'espèce et ainsi la réalité correspondante à l'idée de genre est à considérer comme la matière la plus générale qui devient l'espèce par son union

(1) Ouvrages inéd. d'Abél. p. 507 sqq.

(2) Ritter, *Gesch. der Phil.* VII, 362, se refuse à attribuer cet écrit à Abélard parce que ni le fond, ni la forme n'en sont conformes aux autres ouvrages d'Abélard.

(3) *De gener. et spec.* (ed. Cousin) p. 525 : Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.

avec les attributs particuliers de l'espèce. L'auteur monte aussi jusqu'à la matière la plus générale *(prima materia)* et il trouve en elle le même dualisme, c'est-à-dire la composition au moyen du général et du particulier, à savoir l'essence pure *(mera essentia)* ou la réceptivité de toutes les formes possibles *(susceptibilitas contrariorum)*(1). L'universel est donc aussi supposé comme aussi réel que nous le pensons; et c'est une partie de lui qui doit se former en individu par l'union avec les diverses formes.

C'est dans cette voie que se produisirent plus tard dans la Scolastique divers essais. Mais il n'y a aucune raison d'admettre que les êtres spirituels soient également composés de forme et de matière (2) ; c'est là mal résoudre la question présente, car il faut admettre la réalité de l'universel dans l'individu et même dans son union avec l'individu.

Il n'y est pas non plus question des idées éternelles de Dieu. Ces essais manifestent seulement d'une manière très claire que la question de la réalité des universaux a une connexité très étroite avec toute la métaphysique.

(1) *De gener. et spec.* (ed. Cousin) p. 538 : Relicta itaque forma, consideravit (ratio) materiam, an et illa simplex esset. Invenit eam corpus, et ita constare ex corporeitate et substantia. Relicta itaque forma consideravit materiam, sed et ipsam invenit constare ex susceptibilitate contrariorum forma, materia autem mera essentia. Quam item materiam undique speculantes simpliciter omnino invenerunt, nec omnino ex aliqua materia vel forma constantem. Hanc itaque meram essentiam cum aliis quae essentialiter verum sensibilium formas sustinebant, universale appellavit, id est informe, non sc. quod formas non sustinet, sed quod ex formis non constaret.

(2) *L. c.* p. 525 : Item unaquaeque essentia hujus collectionis quae humanitas appellatur, ex materia et forma constat, sc. ex animali materia, forma autem non una, sed pluribus, rationalitate et moralitate etc.

§ 5.

Saint Anselme, père de la Scolastique ; sa doctrine philosophique et sa théorie de la connaissance dirigées particulièrement contre le nominalisme de Roscelin.

Si nous voulions établir un parallèle entre les représentants de la science philosophique et théologique des temps patristiques et celle du moyen âge, il faudrait attribuer à saint Anselme (1033-1109) pour le moyen âge, la même place qu'à saint Athanase parmi les Pères de l'Eglise. L'un et l'autre président à l'avènement d'une brillante période pour la science théologique ; l'un et l'autre commencent une série de docteurs remarquables. Il y a plus, saint Anselme ressemble spécialement au grand évêque d'Alexandrie, et dans la conception spéculative et l'exposition de certains dogmes, et dans la lutte qu'il a dû soutenir pour sauvegarder la liberté de l'Eglise en face de la pression tyrannique du pouvoir temporel. Ce qui avait été fait avant saint Anselme chez les peuples germaniques au point de vue de la théologie ne portait pas encore le caractère d'une science nouvelle et personnelle ; c'était plutôt un effort constant pour maintenir vivantes les traditions doctrinales. Saint Anselme tenta le premier de traiter et de résoudre, d'une manière neuve, certains problèmes de la théologie dogmatique, d'engager enfin la science théologique dans une nouvelle voie. Non seulement il avait à cet effet toutes les qualités nécessaires, mais le temps lui-même, où il vivait, était mûr pour de nouveaux développements. La vie ecclésiastique se révélait puissante sur presque tous les terrains. De grands papes, Grégoire VII et Urbain II comprirent les tendances de leur époque et les secondèrent avec force et succès, ils s'appliquèrent à arracher le clergé au vice de la simonie et de l'immoralité, à dégager l'Eglise des liens, dans lesquels

les princes la tenaient enchaînée et à soulever l'enthousiasme des peuples d'Europe pour les entraîner à la conquête des Lieux Saints tombés sous la domination des infidèles. La vie se manifestait puissante dans tout le domaine ecclésiastique ainsi que sur le terrain de la science théologique. Nous l'avons dit dans le paragraphe précédent, la philosophie était menacée du double danger ou du nominalisme ou du rationalisme, qui soumettaient les mystères de la foi à une dialectique creuse qui arrivait à les supprimer. C'est contre ces prétentions que s'élève notre saint docteur dans sa polémique contre les fausses tendances de son époque, c'est contre elles qu'il produisit sa théorie de la connaissance, que nous avons exclusivement à examiner dans ce préambule. Les principes sur lesquels il appuie ses thèses sur la science et la foi ne furent pas seulement employés par lui dans ses traités dogmatiques particuliers, ils ont encore servi à toute la Scolastique, comme ils avaient déjà servi à la patristique, quoiqu'ils n'eussent pas été examinés toujours avec la même clarté.

1. Le nominalisme est, pour saint Anselme, une dialectique creuse et une erreur dangereuse ; Roscelin en est lui-même une preuve évidente. Saint Anselme dépeint ce système, comme une négation des idées générales, qui ne sont que des mots vides, (*voces, flatus*), dénués de toute réalité ; système qui, en outre, ne se préoccupe pas autrement des idées divines des choses. De là, le concret et l'individuel a seul, pour le nominalisme, une réalité, mais non le général, bien qu'il soit l'objet propre de la connaissance intellectuelle. (1) Si la connaissance dépend de la vérité ou de l'accord de l'objet connu avec notre connaissance (2), il s'ensuit que le nominalisme refuse toute vérité à notre propre connaissance intellectuelle, pour l'accorder à la perception sensible et ainsi l'inférieur dépasse le supérieur. L'accord de notre connaissance avec l'objet connu constitue

(1) *De ver.* c. 11. — (2) *Ib.* c. 3.

l'essence de toute vérité connue. Il se dit pour une chose analogue s'il s'agit de la vérité de la parole, de la volonté, de l'action et de l'être, c'est-à-dire qu'on rencontre ici encore l'accord de la parole, de la volonté, de l'action, de l'être avec la norme de l'activité en question, avec le devoir ou le *debere*. De là enfin la vérité de l'être est l'accord de cet être avec l'idée, que Dieu en a de toute éternité (1). La vérité est en cela synonyme de *rectitudo*.

Les sens perçoivent aussi la vérité, tant que leur activité reste d'accord avec les lois naturelles que Dieu lui a imposées. S'ils paraissent parfois nous tromper, cette apparence n'est que l'effet d'un faux jugement de l'intelligence, comme le cas se présente quand on plonge dans l'eau un bâton droit et qu'il y paraît courbé (2). La vérité des sens est ainsi analogue à la vérité de l'action (3).

Au reste la vérité est une et il n'y a de vrai que ce qui participe à une même source plus élevée de la vérité. Celle-ci n'est plus soumise à une règle qui la domine, elle est elle-même la norme sublime et éternelle (4).

Il ressort de tout cela que saint Anselme faisait consister la supériorité du réalisme sur le nominalisme dans la supériorité de la connaissance intellectuelle sur la perception sensible. Mais, il n'entra pas dans des explications plus détaillées sur la genèse des idées générales et sur le rapport de la perception sensible avec la connaissance intellectuelle chez l'homme. Son argument ontologique en faveur de l'existence de Dieu est bien un hommage rendu à un réalisme exagéré, puisque de l'idée de Dieu il conclut à la réalité d'un être correspondant à cette idée. Dans le reste de sa théologie il n'a jamais donné place à des consé-

(1) *De ver.* c. 7.

(2) *Ib.* c. 6 : Non culpa sensuum est, qui renunciant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt : sed judicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi, aut quid debeant. — (3) *Ib.*

(4) *Ib.* c. 10 : Summa veritas non ideo est rectitudo, quia debet aliquid. Omnia enim illi debent : ipsa vero nulli quidquam debet ; nec ulla ratione est quod est nisi quia est. Cf. c. 13.

quences fausses venant d'un réalisme exagéré. Il n'a pu cependant en écarter toujours les contradictions évidentes. Il n'a pas soupçonné, par exemple, le danger du réalisme, qui attribue des réalités correspondantes à toutes les abstractions possibles qu'opère l'intelligence sur les accidents des choses qui sont dans le monde sensible ou spirituel ; il n'a pas su non plus déterminer exactement les procédés erronés de ce système. L'idée générale de l'essence d'une chose, fondement et support de ses accidents, est bien différente de l'idée de couleur, de grandeur, de forme etc, que l'intelligence acquiert par abstraction, en faisant la comparaison des accidents de plusieurs choses.

2. Plus encore qu'en ce qui concerne le réalisme, saint Anselme est devenu le guide des Scolastiques dans les questions qui ont trait au rapport de la science et de la foi ; il s'est placé en effet à la tête de l'école scolastique avec le drapeau de la *fides quaerens intellectum*.

a. La source des vérités du salut, dont l'étude spéculative fait l'objet de la théologie n'est pas la raison, mais bien la révélation divine. C'est pourquoi les vérités révélées exigent d'abord une adhésion ferme et volontaire de l'esprit à la foi (1).

b. C'est d'abord sur le terrain de la foi, qu'est possible une plus profonde pénétration des vérités du salut ; mais cette pénétration ne saurait être une condition préalable de la foi (2), elle constitue le degré intermédiaire entre la foi et la vision béatifique (3). Ce n'est pas une simple possibilité ; c'est même un devoir pour celui qui a la capacité et une vocation proportionnées à cette fin, d'acquérir cette intelligence des vérités de la foi. S'il ne l'acquiert pas, il

(1) *De fide trin.* c. 2 : Rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere.

(2) *Epp.* II, 41 : Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere; aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur ; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

(3) *De fidetrin. praef.*

se rend coupable de négligence et mérite un châtiment (1). Comme la foi elle-même, cette pénétration des vérités divines exige un effort moral, une plus grande purification du cœur et une conduite en rapport avec ces vérités (2). Cette pénétration ne nous donne pas, il est vrai, une certitude nécessaire de la vérité de foi, mais nous fait entrevoir l'absence de contradiction dans la foi et même sa convenance avec notre connaissance rationelle, aussi bien que la liaison nécessaire des propositions de foi entre elles (3).

c. Malgré tout, la raison doit exercer son activité avant la foi elle-même, quand il s'agit des vérités naturelles de la religion, par exemple l'existence de Dieu, que saint Anselme cherche à démontrer par des preuves de raison (4). Le saint docteur, à l'occasion des preuves de convenance des vérités révélées, parle d'une certaine nécessité, qu'il semble faire aussi découler de la raison. Mais un examen plus minutieux du texte établit qu'il s'appuie sur les vérités de la foi pour donner ces preuves et qu'il ne leur donne d'autre but que de montrer le lien logique de propositions de foi entre elles. Cette remarque a son application surtout pour la preuve de la nécessité de la rédemption dans le traité *Cur Deus homo*.

La foi et la révélation demeurent au reste toujours la règle et la lumière directrice dans de semblables recherches (5) ; même avec ces preuves heureusement établies, le « comment » des vérités révélées demeure une énigme insoluble, bien que nous ayons déjà apporté le « pourquoi » de la réponse (6).

C'est ainsi que par ses principes fondamentaux saint Anselme a échappé au grave danger, que court trop souvent la philosophie, de placer sur le même pied ou même

(1) *Cur Deus homo* I, 2 : Negligentiae mihi esse videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

(2) *De fide trin.* 2. — (3) *Ib.* c. c. 1. 3. 4. — (4) *Monol.* c. 1.

(5) *De concord. praesc.* cum lib. arb. 3. 3. *Cur Deus homo* I, 38.

(6) *Monol.* c. 64.

au-dessus les résultats de ses recherches et les vérités de la révélation, le danger plus grand encore de rejeter absolument les données de la foi ; il a en outre préservé les écoles chrétiennes de ce même péril ; alors qu'en face de la philosophie d'Aristote rajeunie et florissante, le Coran succombait en Espagne dans la honte, la révélation chrétienne, expliquée suivant les principes de la Scolastique, dirigée elle-même par les écrits de saint Anselme, obtenait les plus éclatants triomphes et sympathisait dans la plus parfaite harmonie et unité avec la science.

§ 6.

Abélard ; son école et ses principes rationalistes sur la foi et la science.

L'attitude que Roscelin avait prise au XIme siècle contre l'Eglise et contre saint Anselme, Abélard la prit au XIIe siècle, contre l'Eglise et contre saint Bernard. L'ombre et la lumière se succèdent et se combattent sous les couleurs et les nuances les plus variées dans l'histoire des dogmes comme dans la nature, mais avec cette particularité que l'ombre ne sert qu'à faire ressortir l'éclat étincelant des dogmes. C'est bien là la caractéristique de l'erreur et de l'hérésie d'Abélard. Pierre de Pallet (*Palatinus*) surnommé d'ordinaire Abélard, naquit en 1079 près de Nantes dans la Bretagne. Il étudia la dialectique à Paris sous Guillaume de Champeaux, partisan comme saint Anselme d'un réalisme extrême, mais Abélard ne tarda pas à se séparer de son maître et de son système en adoptant le nominalisme qu'il avait sans doute appris comme élève (1) de Roscelin. Il enseigna sa doctrine dans sa chaire de philosophie du mont de Sainte-Geneviève près Paris. Ses relations coupables et

(1) Cf. Cousin. *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. 40 sqq. Abélard se reconnaît lui-même élève de Roscelin dans son écrit *Dialectica* (Cousin p. 471) Othon de Frisingue mentionne aussi cela dans son *De gestis Frid.* I, c. 47.

ensuite son mariage avec Héloïse provoquèrent l'hostilité de ses parents, la mutilation qui lui fut infligée de force, et enfin l'entrée des deux amants dans un ordre religieux. Comme sa vie elle-même, sa doctrine abonde en changements successifs et extraordinaires ; en un mot, il représentait bien le caractère national de son pays. Il séjourna quelque temps comme religieux à Saint-Denis où il attira autour de sa chaire un nombre considérable d'élèves venus de tous les pays. Le concile de Soissons en 1121 lui infligea une censure pour son traité *De Trinitate*. On ne peut établir avec certitude si ce traité est l'*Introductio in theologiam*, que nous possédons encore aujourd'hui, ou bien si c'est un autre qui serait perdu. Abélard le désigne lui-même sous le nom *De trinitate* dans son *historia calamitatum*, où il raconte les événements de sa vie. — Dans la suite Abélard fonda pour lui dans le diocèse de Troyes un cloître qu'il appela « Paraclet » mais peu de temps après il entra dans le monastère Saint-Gildas de Rhuys. Il eut encore là des difficultés qui le déterminèrent à se retirer dans la solitude en 1134. A partir de 1136 il reprit ses cours sur la montagne Sainte-Geneviève. Il se fit là en Guillaume de Thierry un adversaire redoutable, qui l'accusa d'hérésie à cause de ses traités. « *Introductio in theologiam* » et « *Theologia christiana* » et qui poussa saint Bernard à faire entendre sa voix en faveur de la foi orthodoxe. Abélard pressentait le danger et il proposa lui-même l'ouverture d'un concile à Sens, ce concile se tint en effet en 1140 ou 1141 (1). On avait extrait de ses écrits 14 propositions qui contenaient des erreurs sur la Trinité, la Rédemption et la grâce. Comme on allait procéder à la réfutation de ces erreurs, Abélard en appela au pape. Les évêques ne voulurent pas porter un jugement avant que Rome ne se fût prononcée. C'est alors que

(1) Deutsch, (*Festschrift des Joachimsthal'schen Gymnasiums*, Berlin 1880) explique comment il est vraisemblable que le Synode a été tenu dans l'octave de la Pentecôte 1141 et non 1140, comme le prétendent Baronius et Pagi. Voir encore *Acta Sanctorum*, tom. III, 196.

saint Bernard envoya au pape une lettre, — c'est la 190me de son recueil — qui contenait la réfutation des 14 propositions. Il en adressa aussi un exemplaire à plusieurs cardinaux. Abélard se mit en route vers Rome, mais déjà dans le monastère de Cluny, où il avait été très bien reçu, il apprit la réponse du pape, l'auteur devait être exilé dans un monastère, comme Arnaud de Bresce, et ses écrits anéantis. Il rétracta ses erreurs, en manifesta un grand repentir et resta encore quelque temps à Cluny jusqu'au jour où, à cause de l'affaiblissement de ses forces, il fit des démarches pour se retirer dans le prieuré de Saint-Marcel près Châlons-sur-Saône. C'est là que, réconcilié avec l'Eglise, il mourut le 21 avril 1142 après avoir reçu avec piété les derniers sacrements (1). Ses ouvrages ont paru en deux volumes, édités par Cousin, à Paris en 1849 et 1859 ; ils sont encore contenus dans le cours de Migne, (tome 178, Paris 1855.)

1. Quelle fut son attitude en face du réalisme et du nominalisme dans la métaphysique, on ne peut le préciser encore avec une parfaite clarté : dans les ouvrages d'Abélard publiés jusqu'à ce jour il est trop peu question de ces systèmes. Le traité *de generibus et speciebus*, dont il a déjà été question (2), édité par Cousin et attribué à Abélard, fait considérer celui-ci comme partisan d'une certaine opinion intermédiaire, ainsi que nous l'avons mentionné ailleurs. Mais les preuves extrinsèques et intrinsèques manquent pour affirmer que ce traité est vraiment d'Abélard. Il est très vraisemblable que des travaux philosophiques d'Abélard sont restés cachés sous forme de manuscrits dans les bibliothèques de France. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il a fait sienne la doctrine empruntée à Platon par les Pères et les Scolastiques et par eux corrigée qui tient que les idées générales ont leur réalité en tant qu'idées en Dieu *(ante rem)* (3). En ce qui concerne les universaux « in re » il s'écarte clai-

(1) C'est l'avis de l'abbé Pierre le Vénérable dans une de ses lettres (Baron. *ad annum* 1140).

(2) Voir page 19. — (3) *Theol. christ.* IV.

rement du réalisme extrême, et son opinion, il la formule dans son *historia calamitatum*, qui convertit à son sentiment son maître Guillaume de Champeaux, partisan du réalisme extrême (1). Il s'ensuit qu'Abélard attribue aux idées universelles un être réel, existant en dehors de nous, dans les choses mêmes, mais cet être n'est pas encore différencié, c'est-à-dire il est potentiel ou indéterminé, c'est bien là le sens du texte « indifferenter » (2).

2. La cause de ses erreurs et de son hétérodoxie fut une fausse conception du rapport de la vérité révélée et de la vérité naturelle, et par suite de la foi et de la science. Il n'a pas pu pénétrer ce rapport, il manquait à son esprit la profondeur de la spéculation, bien qu'il possédât des talents remarquables et des connaissances très étendues en littérature. A côté de la limpidité et de l'élégance de son style, il est regrettable qu'on ne trouve pas une bien grande précision de pensée. Son traité *Sic et non* en est une preuve : à l'appui d'une même thèse il produit des opinions et des textes des Pères, qui sont disparates et parfois contradictoires, et il ne donne pas de solution exacte. Il fait de même quand il veut déterminer le rapport de la révélation et de la nature. Il place sur le même pied ou confond même les hypothèses et les opinions philosophiques les moins solidement établies avec les propositions de foi de la révélation. Ailleurs, cependant, il reconnaît à la révélation et à l'autorité divine leurs vrais droits.

(1) *L. c.* c. 2 : Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio ac tanta, ut eam Porphyrius quoque in Isagogis suis, cum de universalibus scriberet, diffinire non praesumeret, dicens : Altissimum enim est hujusmodi negotium. Cum hanc ille convexisset, imo coactus dimisisset sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialecticae lectionem vix admitteretur : quasi in hac sc. de universalibus sententia tota hujus artis consisteret summa.

(2) La leçon « *indifferenter* » qui se trouve dans quelques manuscrits a été préférée par Cousin et par Rémusat à l'ancienne expression *individualiter* qui ne paraît avoir ici aucun sens.

On ne peut cependant l'accuser de rationalisme, parce qu'il cite des passages d'auteurs païens en témoignage des vérités religieuses : l'Apôtre en a, aussi, agi de même dans ses épîtres. Mais dans le deuxième livre de la *théologie chrétienne* Abélard loue si chaudement les efforts de la philosophie et de l'éthique païennes, que la vérité chrétienne et surnaturelle perd bien sa supériorité et s'efface un peu dans l'ombre. Il y développe bien plus les fondements rationnels des vérités naturelles de la religion, qui ont rapport à l'existence et à l'unité de Dieu et les appuie sur les témoignages des philosophes païens ; il va même jusqu'à placer sur le même pied les mystères de la foi et les vérités naturelles de la religion et, pour les premiers, il apporte aussi des preuves tirées des philosophes païens. C'est ce que l'on constate dans le I[er] et le IV[e] livre de la « *théologie chrétienne* ». Abélard ne prétend pas sacrifier par là l'origine surnaturelle des vérités de la foi, mais il admet pour les philosophes païens eux-mêmes une sorte d'inspiration et de révélation de la part de Dieu, il diminue ainsi la supériorité du Christianisme (1). Il erre au moins en mettant presque sur la même ligne au point de vue de la Révélation, le paganisme et le judaïsme. Il admet en effet, que les philosophes païens, Platon en particulier, tout comme les prophètes de l'Ancien Testament ont esquissé les ombres, les types, les figures de ce qui a atteint la pleine manifestation dans le Christianisme. C'est ainsi qu'il trouve chez Platon une ébauche de la doctrine de la Trinité : le monde des idées représente le « Logos », et le monde des âmes le Saint-Esprit; toutefois, d'après lui, ce n'est qu'avec le Christianisme que la pleine vérité s'est manifestée (2).

De cette inspiration qu'il admet arbitrairement chez

(1) *Theol. chr.* II, 1204 : Gentiles fortasse ratione, non fide, omnes fuerunt philosophi, sicut de Job et amicis ejus dicitur. Quomodo enim infidelitati ac damnationi eos omnes deputaverimus, quibus Apostolo quoque testante ipse fidei suae arcana ac profunda Trinitatis mysteria revelavit, et mire eorum virtutes et opera a sanctis quoque doctoribu praedicantur, etc. — (2) *Ib.* IV, 1308.

les philosophes païens, Abélard ne donne aucune preuve sûre. A ces philosophes il manque en effet les miracles et les prophéties. Sans doute si l'on se rappelle Melchisédech, Job, les trois rois mages et Caïphe, on se convaincra sans peine par le témoignage même de la sainte Ecriture, qu'en dehors du Judaïsme, quelques-uns ont été favorisés de l'inspiration, mais on tombera dans l'arbitraire si on sort de ces indications bibliques. Au reste, cette inspiration dont parle Abélard ne signifie pas grand'chose de spécial, il la ramène à l'illumination naturelle faite par le Verbe, dont il est question dans l'Apôtre saint Jean (I, 9). En résumé il manque donc partout chez Abélard une ligne de démarcation continue entre le domaine des vérités naturelles et celui des vérités surnaturelles.

3. Il confond de même la foi et la science. Il considère bien parfois la première comme une adhésion à la vérité fondée sur l'autorité divine, tandis qu'il regarde la seconde comme s'imposant à la reconnaissance de la raison (1). Mais il ne tient pas toujours aussi fidèlement cette distinction. Dans *l'introduction à la théologie* (2), il définit la foi ; « *Est quippe fides existimatio rerum non apparentium ! hoc est sensibus corporis non subjacentium* ». En remplaçant le mot de l'Apôtre « *argumentum* » par le mot « *existimatio* » il laisse croire qu'il ajoute trop peu d'importance à la certitude de la foi et qu'il ne la distingue pas assez de l'opinion. Il ne précise pas assez l'objet même de la foi, s'il n'entend par les choses invisibles (*non apparentia*) que ce qui est inaccessible aux sens. Ailleurs il saisit moins bien l'objet de la foi que ce qu'il y a d'obscur en elle. Dans un passage déjà cité il parle de la foi dans un sens large et entend par là toute adhésion à la vérité reconnue (3).

(1) Dans le *Sic et non* c. 3 sont citées les paroles de saint Augustin : Quod scimus igitur, rationi debemus, quod credimus auctoritati..... Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cf. *Theol. christ.* III, p. 1212 sqq. (ed. Migne).

(2) L. 1, p. 981. — (3) *Ib.* p. 986.

Ce n'est sans doute pas encore du rationalisme, que d'assigner à la théologie la tâche d'établir la foi sur des raisons et de lui imposer de la défendre en résolvant les objections des incrédules (1). Mais c'est bien faire œuvre de rationaliste que d'attribuer une force déterminante aux motifs qui établissent la crédibilité de la révélation chrétienne et de présenter, en bien des cas, la foi divine comme le résultat nécessaire du développement de la pensée. Lorsque, en face de quelques prodiges considérables, il en appelle à l'évidence, il devrait faire remarquer que, sans doute, dans certains cas particuliers, il peut exister une évidence qui détermine l'admission du fait de la révélation, mais que, par contre, la foi vraiment divine au contenu de la révélation ou aux vérités révélées reste un acte libre et surnaturel (2).

Il est encore moins juste de confondre le domaine des vérités du salut et celui de la science, de placer les premières sur le même pied que les vérités naturelles. Abélard le fait quelquefois quand il exige que nous soyons d'abord convaincus de la vérité des articles de foi par des motifs déterminants, avant de donner l'adhésion certaine de la foi (3).

On ne doit pas nier qu'Abélard porte souvent sur la foi et son rapport avec la science un jugement très juste, surtout quand il cite les paroles des Pères à ce sujet, ainsi qu'il le fait dans le deuxième chapitre de son introduction à la théologie et dans le premier et deuxième chapitre de son écrit *Sic et non*. Il regarde même comme un orgueil de vouloir voir, savoir et reconnaître par des motifs

(1) *Ib.* II, p. 1049.

(2) *Ib.* p. 1051 : Nunquam multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi. Quod de apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognoscimus. Sic et in Pauli conversione gestum videmus.

(3) *Introd. ad theol.* l. II, c. 3 : Nec quia Deus id dixerat, creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur.

déterminants tout ce que Dieu nous a révélé et imposé à croire (1). De plus il ne s'écarte pas de la véritable notion du rapport qui existe entre la foi et la science, en faisant précéder la foi d'une connaissance, d'un examen de la véracité du témoin (2), non plus qu'en affirmant qu'une certaine intelligence de la vérité révélée doit accompagner la foi et la manifestation de la foi (3) ; il ne s'en écarte pas davantage, quand il impose à la théologie la mission de défendre, contre les hérétiques, au moyen de la raison, les vérités de foi (4).

Dans son explication de la foi, Abélard n'a garde de se taire sur l'autorité des saintes Ecritures et de l'Eglise ; bien mieux, il la proclame hautement (5) ; en outre il exige, comme conditions préalables à l'acte de foi, l'examen intime de la vérité à croire (6). Son erreur consiste bien plus, d'après saint Bernard, en ce qu'il fait descendre les mystères de la foi dans le domaine de la science (7) et en ce

(1) *Theol. chr.* l. III. p. 1223 : Perpende quisquis es quanta praesumptio sit de eo, quod cuncta transcendit humana, discutere ratione, nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta. Quod est penitus fidem et spem tollere. *Ib.* p. 1226 : Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit, quod humana infirmitas disserere sufficit, nec pro fide reputandum, quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione ; nec apud Deum meritum habet. — (2) *Introd.* l. II, p. 1051.

(3) *Introd.* II. p. 1054. — (4) *L. c.* — (5) *Introd.* l. I. c. 3.

(6) Héfélé cite ce passage de l'*Introd.* p. 1049, d'après l'édition Migne : Si enim cum persuadetur aliud ut credatur, nil est ratione discutiendum, utrum ita sc. credi oporteat vel non : quid restat nisi ut aeque tam falsa quam vera praedicantibus acquiescamus. Le contexte prouve donc que Abélard exige, comme condition préalable, l'examen du témoin.

(7) *Hist. calamitatum* c. 9 : Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum primo me applicarem, et quemdam theologiae tractatum de unitate et trinitate divina scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem, quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent.

que, d'autre part, il néglige parfois d'affirmer énergiquement, où cela serait cependant nécessaire, la certitude de la foi ; les principes fondamentaux de la foi, Abélard les démontre dans son explication des vérités chrétiennes alors qu'il dépouille les mystères proprement dits du Christianisme, la Trinité, le péché originel, la Rédemption, la grâce, la Sainte-Eucharistie, de leur caractère supra-rationnel et qu'il jette sur eux la lumière incertaine d'une intelligence frivole, qui les réduit à des schèmes creux. A ce point de vue Abélard a beaucoup de ressemblance en notre temps avec Hermès. Mais, à cause de leurs conséquences déjà mentionnées, les principes d'Abélard furent tenus pour faux et hétérodoxes et ses erreurs doivent appeler de nouveau notre attention dans les parties suivantes de l'histoire des dogmes. Elles perdirent toutefois de leur valeur par la déclaration même qu'Abélard avait formulée dans le prologue de son *Introduction à la théologie*, où il rétractait d'avance tout ce qu'il pourrait avoir exposé de contraire aux enseignements de l'Eglise. Et en fait, il rétracta ses erreurs à la fin de sa vie et mourut en 1142, réconcilié avec l'Eglise. Ce qui resta de son impulsion puissante, de sa doctrine enseignée avec un art si attrayant, ce fut dans les écoles théologiques de France la passion et l'étude enthousiaste de la dialectique. Cette étude finit même par faire découvrir la véritable relation entre la dialectique et la théologie.

§ 7.

Les théologiens ecclésiastiques du XIIe siècle contre Abélard. Les mystiques et les scolastiques.

Le rationalisme d'Abélard ne fut qu'un phénomène isolé au milieu du XII[e] siècle et il demeura d'autant mieux sans imitateurs, qu'il l'avait lui-même rétracté. Les écoles de théologie qui prirent en France un si extraordinaire essor à cette époque et eurent dans l'université de Paris, la pre-

mière du monde dans ce siècle, non seulement leur tête, mais comme un *oraculum mundi*, se prononcèrent toutes contre les erreurs d'Abélard. Les principes développés par saint Anselme dans ses écrits sur la foi et la science prédominèrent encore, malgré la tendance des écoles à poursuivre une direction différente, soit qu'elles cultivassent de préférence la mystique, soit qu'elles préparassent la Scolastique proprement dite du XIII[e] siècle par leur application constante de la méthode dialectique à la preuve ou à l'examen de la vérité révélée.

A. Les écrits de Denys le pseudo-Aréopagite avaient eu un grand retentissement dans les écoles monastiques de France et une fois traduits en latin, ils furent très répandus.

1. Le représentant principal de cette mystique fut au XII[e] siècle saint Bernard. Il naquit en 1091 à Fontaine en Bourgogne et mourut en 1153. Il fut le grand héros de son siècle, plus encore par son action sur son temps que par son érudition. Dans les parties suivantes de l'histoire des dogmes nous étudierons plus spécialement ses écrits, dont les plus importants sont les trois livres « *De libero arbitrio* » et les cinq « *De consideratione* » (1). Il n'a sans doute pas travaillé à une théorie de la connaissance. Mais au synode de Sens (1140), il travailla à la condamnation de plusieurs erreurs d'Abélard dont le concile de Soissons en 1121 avait déjà censuré l'*Introductio in theol* (2). Saint Bernard accusa Abélard dans un traité particulier d'avoir établi la raison humaine comme juge de la révélation divine, d'avoir nié la certitude de la foi et de l'avoir assimilée à l'opinion (3).

2. Hugues de Saint-Victor (1097-1147) a, comme écrivain, exercé sur la théologie une influence encore plus considérable que saint Bernard. Il fonda l'école de Saint-

(1) La meilleure édition des œuvres de saint Bernard est celle de Mabillon en six parties (Paris, 1667 ; Venise, 1781).

(2) Nous supposons que le traité intitulé *De trinitate* par ABÉLARD dans son *Hist. calamitatum* est le même que celui dont il est ici question.

(3) *Ep. 189 ad Innoc.* — Cf. *De cons.* 5, 3.

Victor à laquelle l'école des Franciscains fit plus tard beaucoup d'emprunts. Il composa de nombreux écrits, il rédigea une *Summa* en sept traités et un premier travail intitulé *De sacramentis* : ces deux ouvrages devaient fournir une exposition systématique de toute la théologie (1). Il s'attacha plus à montrer le caractère particulier de la mystique, la signification des vérités de foi pour le cœur et la volonté, qu'à donner une notion exacte de ces choses. La foi est un degré intermédiaire entre l'opinion et la science. D'un côté elle est distincte de l'opinion, parce qu'elle est certaine, de l'autre elle est opposée à la science, puisqu'elle ne se rapporte pas à un objet présent ou visible, mais à un objet absent, rendu seulement présent par une autorité étrangère (2).

Il insiste sur cette vérité que la foi suppose la participation du cœur et de la volonté, que la connaissance l'aide sans doute à découvrir toujours plus clairement son objet, mais que la volonté lui obtient une certitude plus inébranlable et accroît ainsi d'autant son mérite (3). Pour la mystique, la contemplation est le thème préféré. C'est un degré intermédiaire entre la foi et la vision béatifique. Par une grâce particulière de Dieu elle est accordée à quelques fidèles et le fut déjà même à Adam dans le paradis terrestre. La foi l'a remplacée dans notre état de chute, alors que l'autorité rapproche de nous ce que la contemplation nous rend présent. (5) La foi est encore la lumière surnaturelle, qui nous fait connaître les vérités qui dépassent notre raison. Il suit de là que la raison ne peut prétendre

(1) Les différentes éditions des œuvres de Hugues contiennent beaucoup de traités non authentiques (Voir *Hist. littér. de la France*, tom. XII, p. 51 et suiv.). L'édition la plus ancienne de 1526 est encore la meilleure. J'en ai une parue à Mayence en 1617 et ven lue en librairie à Cologne.

(2) *De sacr.* I, p. 10, c. 2.

(3) *Ib.* c. 4 : Cum ergo fides cognitione crescit, adjuvatur, cum vero affectu crescit, promeretur.

(4) *De arca morali* l. 3, c. 6.

(5) *De sacr.* I, p. 10, c. 1.

déterminer et embrasser adéquatement le contenu de ces vérités ; elle ne peut que nous convaincre de l'autorité de celui qui nous les révèle et reconnaître le caractère de convenance et d'obligation propre à la foi (1). La raison peut même avant la foi nous prouver les vérités naturelles de la religion, par exemple, l'existence et les attributs de Dieu, soit qu'elle tire ses déductions de l'examen du monde extérieur ou de notre conscience même (2). A côté de ce double moyen de connaissance naturelle, Hugues nous indique, comme parallèlement, deux autres voies de la connaissance surnaturelle, à savoir, la communication extérieure et l'illumination intérieure, qui nous révèlent les vérités les plus élevées de la foi (3).

C'est surtout l'enseignement de l'Eglise qui donne la norme et la règle pour l'explication des Ecritures comme pour la foi (4).

3. Richard de Saint-Victor († 1173), qui succéda à Hugues dans la même école monastique, chercha à donner une idée plus claire de la théorie mystique de la contemplation. La connaissance humaine se manifeste comme l'activité de la perception sensible, de la raison raisonnante *(ratio)* ou de la perception intuitive *(intellectus)* ; elle s'exerce par les opérations si diverses de la *cogitatio*, la *meditatio*, la *contemplatio*. Cette dernière, appliquée aux vérités de la foi, est une vision produite par une grâce spéciale et mise facilement en exercice (5). Elle n'est accordée qu'à quelques

(1) *Ib.* p. 3, c. 30 : In iis quae supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quae fides credit ; et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit.

(2) Hugues distingue des vérités *supra rationem*, *secundum rationem* (ce sont les *dogmata mixta*), *ex ratione*, *contra rationem* : les deux dernières espèces de propositions n'appartiennent donc pas à la foi. *De sacr.* s. c.

(3) *Ib.* c. 3. — (4) *Didascalion* l. 6, c. 4.

(5) *De contempl.* l. 3, c. 4 : Cogitatio per devia quaeque lento pede, sine respectu perventionis, passim huc illucque vagatur. Meditatio per ardua saepe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu, quocunque eam fert impetus mira agilitate circumfertur.

fidèles, qui se sont disposés à la recevoir par la purification du cœur, le retour sur eux-mêmes et une vie vertueuse (1). Ces conditions préalables sont indispensables, parce que la contemplation se produit bien plus par la vue réflexe de l'âme sur elle-même, reproduisant l'image de Dieu, que par la considération du monde matériel. Elle est donc d'autant plus parfaite que Dieu a plus profondément gravé son image dans l'âme (2).

Au reste, l'essence de la foi c'est l'acceptation de l'autorité d'un autre ; l'essence de la foi théologique c'est l'acceptation de l'autorité de Dieu absolument vérace (3).

L'héritage de l'école des Victoriens passa à Alexandre de Halès, le fondateur de l'école franciscaine, et plus encore à son élève, saint Bonaventure.

La mystique fut cultivée, à cette époque, dans les écoles des différents, ordres pour atteindre son apogée au XV[e] siècle avec Gerson et beaucoup d'autres théologiens : Denis le Chartreux, Tauler, etc.

B. D'autres théologiens du XII[e] siècle restèrent davantage dans la voie ouverte par saint Anselme. Ils étudièrent la dialectique comme connaissance préliminaire à la théologie ; leur métaphysique s'appuya plutôt sur le réalisme et le Platonisme, car le nominalisme avait été entaché d'hérésie avec Roscelin. Bernard de Chartres fut un de ces théologiens. De son école de Chartres sortirent Gilbert de la Porrée et Guillaume de Conches. Cousin, dans ses ouvrages inédits d'Abélard (4), Barach et Wrobel, dans le traité *De mundi universitate* (1876), nous ont livré quelques fragments du premier. Quant à l'autre, Guillaume, il enseigna à Paris vers le milieu du XII[e] siècle.

Il nous faudra revenir plus fréquemment, dans la suite de l'histoire des dogmes, sur un autre théologien Pierre Lombard. Il n'a pas exercé une influence déterminante sur

(1) L. c. c. 6. — (2) *De praepar. ad contempl.* c. 72.
(3) *De trin.* I, 4. — (4) *Append.* p. 627 sqq.

le développement de la théorie de la connaissance ou de la philosophie, mais, sorti de l'école d'Abélard, il fut d'abord professeur de théologie à Paris, à l'époque où de l'école cathédrale naissait l'Université. Il fut plus tard évêque de Paris, de 1159 à 1164. Il composa les quatre livres des sentences et donna ainsi aux écoles théologiques du moyen âge un code de doctrine, que presque tous les Scolastiques commentèrent et qu'à une époque plus récente on utilisait encore dans les écoles ecclésiastiques comme fil conducteur. Il a pris à ses devanciers, pour se l'approprier, la méthode dialectique, mais en s'attachant surtout à établir les propositions de foi sur un fondement positif, qu'il est si nécessaire de mettre en évidence dans un exposé du dogme. Il a le grand mérite d'avoir fourni pour plusieurs siècles un manuel classique correct et suffisant pour l'étude de la théologie dans les écoles.

Avec son *Policraticus* (libri 8) et son *Metalogicus* (libri 4), Jean de Salisbury (1110-1180), ami de saint Thomas Becket, se range plutôt parmi les représentants de l'éthique et de la philosophie du XII[e] siècle.

§ 8

L'Aristotélisme arabe et son influence sur la Scolastique et la théologie du moyen âge.

Jusqu'à la fin du XII[e] siècle, on ne connaissait guère Aristote dans les écoles théologiques que par la traduction latine de Boèce (1). La mine inépuisable où allaient s'alimenter la théologie et la philosophie, c'étaient les écrits de saint Augustin, qui était plutôt partisan du Platonisme que de l'Aristotélisme. Erigène avait bien çà et là répandu des idées néo-platoniciennes, Bérenger et Abélard avaient de leur côté accéléré chez quelques individus isolés la marche

(1) Voir plus haut § 2.

de la dialectique dans la voie rationaliste. Mais saint Anselme s'était levé pour défendre, surtout contre les deux derniers, le terrain de la foi (le fides quaerens intellectum). il avait montré le vrai chemin à suivre, dans l'avenir, par la spéculation. Comme celle de saint Augustin, sa philosophie est cependant empreinte du caractère platonicien.

Vers la fin du XII[e] siècle et plus encore pendant le XIII[e], de nouveaux éléments de science et de progrès s'offrirent aux peuples d'Occident, par suite de leur contact avec les Arabes et les Grecs. Les croisades et la fondation de nouveaux états, faite par les Latins à Constantinople et à Jérusalem, amenèrent ce contact. Baudouin fut élu empereur de Constantinople en 1205; il écrivit au pape Innocent III, pour le prier de lui envoyer des missionnaires. Celui-ci invita alors (1205) l'Université de Paris à former des étudiants, qui devraient connaître la littérature grecque. C'est à cette époque que Philippe-Auguste érigea à Paris le *Collegium Constantinopolitanum* destiné à admettre les étudiants venus de Grèce (1). L'empereur Frédéric II favorisa, lui aussi, l'étude du grec et fit faire la traduction des classiques grecs sur les textes primitifs. Les relations réciproques entre Arabes et chrétiens se multiplièrent beaucoup, surtout en Espagne. Là en effet, sous Abderrhaman, de la famille des Ommiades, les Arabes s'étaient établis dès le VIII[e] siècle. Ils y avaient vu leur domination s'étendre de plus en plus dans les siècles suivants, avec un éclat que révèlent encore les magnifiques monuments et les édifices de Grenade, Séville, Cordoue et Tolède. Une riche littérature conservée encore en grande partie dans les bibliothèques, témoigne de la culture élevée des Maures d'Espagne. Ce fut là le foyer d'une vie nouvelle pour des études philosophiques en Occident. Leur rayonnement atteignit d'abord

(1) Cf. Jourdain, *Hist. des écrits d'Aristote*. Traduit en allemand par Stahr, p. 52.

l'université de Paris, qui au XIIIe siècle arriva à l'apogée de sa gloire. On n'a pas le droit d'attribuer principalement, encore moins exclusivement, le développement de cette culture Arabe en Espagne, à Mahomet ou au Coran. Mahomet n'a su que fasciner l'imagination puissante des Arabes par ses prétendues révélations, flatter dans ses enseignements et par ses exemples leur sensualité et leur volupté, établir par la force sa domination et enthousiasmer, pour les entraîner ensuite dans les guerres de conquêtes sur les trois parties du monde, les hordes rapaces de son peuple, à qui il inspira un fanatisme aveugle. Mais dans le pays d'Orient et d'Occident, où les Arabes pénétrèrent en conquérants, en Syrie, en Egypte, dans l'Afrique du Nord, en Espagne, ils trouvèrent déjà des peuples imprégnés d'une haute culture chrétienne, qui avait été greffée, comme l'olivier sur le rejeton sauvage, sur l'antique culture classique des Grecs ou des Latins. Dans quelques écoles mêmes subsistait encore et vivait, à côté du Christianisme, mais d'une vie propre et sans mélange étranger, la vieille philosophie grecque ; nous trouvons les écoles aristotéliciennes et néo-platoniciennes en Perse, en Egypte et en Syrie aux VIme et VIIe siècles. Le mahométisme se mit en contact avec ces multiples éléments de civilisation et il y perdit son caractère primitif ; il dut se désagréger en plusieurs sectes ou reculer même sous la poussée de la philosophie. Une de ces sectes, la Mutazila (celle qui se sépare), se forma au VIIIe siècle, elle rejeta la prédestination absolue, nia la doctrine de la volonté libre dans l'homme et garda dans sa théorie une tendance nominaliste. Les Sunites en appelèrent contre les Schïtes à une tradition orale qui aurait existé à côté du Coran. En Perse, surgit la secte des Szufites qui se rattachaient au Néo-platonisme très répandu dans ce pays, ils professaient une fausse mystique, perdue dans un panthéisme absolu ! Les diverses écoles philosophiques hâtèrent la désagrégation du mahométisme au moins dans les esprits cultivés. Parmi ces écoles, celle de Bagdad au

IX[e] siècle, et celle de Cordoue en Espagne, au X[e], brillèrent d'un éclat particulier, surtout après que les Abbassides, descendants d'Ali venus de Perse, eurent fondé un kalifat en Orient et les Ommiades, un autre, en plein territoire Espagnol, en Andalousie. On divise généralement en trois leurs principaux systèmes philosophiques : celui des Aristotéliciens, celui des Motakalims et celui des Szufites.

1. Les médecins qui vivaient au milieu des peuples vaincus et avaient étudié la philosophie grecque, furent avec les Nestoriens de Syrie et de Perse les premiers qui, par leurs traductions, firent connaître aux Arabes les ouvrages des Grecs et ceux d'Aristote. Sous les Khalifes Almansor et Mamun aux VIII[e] et IX[e] siècles, les nestoriens Honain, Isaac, Al-Kendi etc. traduisirent en arabe du syriaque et surtout du grec presque tous les ouvrages scientifiques des Grecs (1). Les « Frères purs » publièrent une encyclopédie de toutes les sciences (2). Parmi ces aristotéliciens arabes, dont les écrits furent connus des Scolastiques par les traductions latines, nous devons citer Al-Farabi (+ 950) (3) et Avicenne (978-1036) (4). Celui-ci suivit Aristote, mais chercha autant que possible à se conformer à la mentalité religieuse de son peuple. Il se garda d'opposer la philosophie à la religion ; bien plus il imposa à la première la tâche de raffermir la seconde sur une base rationnelle et de

(1) Cf. Jourdain, *loc. cit.* p. 88 et suiv.

(2) Dieterici, « *Philosophie der Araber* » en étudie le contenu.

(3) Albert le Grand et saint Thomas (Suppl. ad S. th. qu. 92. a. 1) le citent souvent ; il a composé une éthique en même temps que d'autres écrits.

(4) André Alpagus a traduit en latin plusieurs écrits d'Avicenne : son neveu les édita à Venise (1546). Dominique Gundisalvi a traduit de l'arabe en latin les 10 livres de la métaphysique d'Avicenne ; Gérard de Crémone a traduit les 5 livres *Canonis sc. Avicennae* dont il parut jusqu'en 1500 quinze éditions et autant depuis. — Cf. Wüstenfeld *Die Uebersetzung arabischer Werke in's Lateinische* 1877. — Avicenne a aussi étudié l'histoire des animaux d'Aristote. Cet ouvrage a été traduit en latin d'un texte probablement hébraïque au commencement du 13[me] siècle par Michel Duns Scot (Wüstenfeld, *loc. cit.*, p. 101 et suiv.), Albert le Grand s'est servi de la traduction latine.

recouvrir les vérités religieuses de vêtements imagés, dont les avaient entourées les prophètes. Il admit en métaphysique l'éternité de la matière, sans lui reconnaître pour cela l'être absolu ou l'éternité proprement dite c'est-à-dire l'être pour soi, tel que Dieu le possède. Une des idées essentielles de la philosophie aristotélicienne, c'est son explication des êtres comme composés de matière et de forme. Avicenne trouve cette composition chez les créatures animales dans leur faculté de locomotion et dans leur perception sensible, il voit là un principe essentiellement répugnant à la matière pure ou tout au moins une distinction de l'âme et du corps. Alexandre de Halès (1) nous réédite presque littéralement ces mêmes doctrines ainsi que les autres opinions psychologiques d'Avicenne. Les diverses facultés de l'âme animale sont, d'après eux, les cinq sens, le sens commun interne, l'imagination, le pouvoir, le jugement sensible (vis aestimativa) pour distinguer entre le nuisible et l'utile, la mémoire, la fantaisie, les facultés motrices, le concupiscible et l'irascible.

La différence essentielle entre l'âme humaine raisonnable et celle des animaux consiste surtout dans l'entendement intellectuel que possède seule la première. Ces philosophes enseignent encore l'unité de l'intellect dans toutes les âmes raisonnables malgré leur substantialité et leur immortalité spéciales, mais ils nient la résurrection (2). Les Scolastiques citent, à côté d'Avicenne, d'autres philosophes arabes, tels que Avempace (+ 1138) (3), Algazel, Abulace, etc. ; mais le plus grand de tous fut Averroës de Cordoue (1105-1198), qui composa des commentaires sur tous les traités d'Aristote et fut bientôt connu à l'université de Paris par les traductions latines qui furent faites de ses ouvrages.

Les rapports de la philosophie et de la religion devaient

(1) Cf. S. th. p. 2, qu. 67, membr. 2.
(2) Cf. Thom. *Suppl. ad. S.* th. qu. 70. a. 3.
(3) *Ib.* qu. 92, a. 1.

être, d'après lui, rationnels. Il considérait la religion comme un important facteur de culture, mais surtout de la culture de la grande masse du peuple. Le sage, lui, ne doit pas certes attaquer la religion, mais la philosophie lui tiendra lieu de religion pour lui-même (1) ; comparée à la religion, la philosophie, occupe en effet, un rang bien plus élevé. On a une juste idée de la religion, si on n'entend par là que les vérités fondamentales et rationnelles de la religion, sur lesquelles la philosophie nous donne une explication claire et raisonnée. A ce prix cette conception n'est pas erronée. Mais elle le devient dès que la philosophie prétend réclamer les mêmes droits en face de la religion révélée.

Entre autres erreurs, les Scolastiques en relevèrent deux dans la philosophie d'Averroës ; ce qui nous prouve que les philosophes arabes avaient besoin que la philosophie chrétienne vînt rectifier leurs opinions. Ces deux erreurs portent l'une sur l'éternité de la matière et l'autre sur l'unité de l'intellect dans toutes les âmes raisonnables.

Averroës admit quatre principes pour expliquer les choses : une cause matérielle, une cause formelle, une cause déterminante et une cause finale. Mais il ramène ces causes, en quelque sorte, à deux : la cause déterminante est en même temps le but final ; la *materia prima* lui est de toute éternité prédisposée comme cause potentielle de toutes choses. Il doit y avoir potentiellement dans cette matière éternelle les différentes formes très précises, qui n'attendent l'actualisation que de la première cause déterminante. On le voit, ni la philosophie antique, ni celle des philosophes arabes ne s'est élevée à une création libre de toutes choses pour Dieu. Averroës la conteste expressément, parce que cette création aurait amené en Dieu un changement, parce que surtout on ne saurait admettre dans un être absolu, parfait de toute éternité, une volonté libre,

(1) *Destructio destructionis* (ainsi appelé parce qu'il était une réfutation de la *Destructio* de Algazel), disp. 6.

dont la présence ne s'explique que dans un être ayant des défauts et tendant à un perfectionnement (1). La production du monde est l'effet d'un progrès nécessaire de la matière. L'hypothèse de l'éternité et de la nécessité du monde était donc encore une diminution de la souveraineté de Dieu et de sa providence pour l'individu.

Les Scolastiques ont plus souvent combattu l'opinion de l'unité substantielle de toutes les âmes raisonnables. Avicenne avait bien déjà associé quelques conceptions néoplatoniciennes à l'Aristotélisme et avait admis l'émanation des intelligences de Dieu lui-même. Au dernier degré de ces intelligences se serait trouvé *l'intellectus agens*, qui aurait reçu en lui les idées de Dieu, les aurait transmises à son tour aux âmes humaines et imprimées comme des formes à la matière. Mais Averroës nia en plus la substantialité de chaque âme humaine raisonnable, douée de son *intellectus possibilis sive materialis* et admit l'unité substantielle de cet intellect dans toutes les âmes humaines. L'âme humaine individuelle n'a que des puisssances végétatives et sensitives avec, en outre, la *vis cogitativa*, qui lui permet d'abstraire le général des perceptions sensibles. Elle a ainsi le pouvoir d'entrer en relation avec *l'intellectus possibilis*, dont elle reçoit une lumière spirituelle et radieuse, en sorte que les représentations sensibles en sont éclairées et transformées en notions spirituelles ou mieux en *species impressæ*, que *l'intellectus possibilis* reçoit en même temps comme idées complètes (2). L'âme humaine individuelle

(1) *Destr. destr.* disp. 1, dub. 1.

(2) Cf. Thom. *de unit. intell.* Averroes ponens hujusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod illius intelligere substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata, quae sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat : species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, quum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta, unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem.

ne diffère donc pas spécifiquement, d'après Averroës, de l'âme des animaux, il n'y a qu'une différence de degré. La *vis cogitativa* est le seul privilège de l'âme humaine ; par elle, l'homme devient capable d'entrer en relation intime avec tout intellect humain, d'en susciter l'acte et la pensée. Albert le Grand réfuta ces propositions en présence d'Alexandre IV à Anagni, il les combattit dans un traité spécial, qu'il introduisit, après l'avoir revu, dans sa Somme théologique (1). Saint Thomas ne les a pas moins attaquées (2). Les écrits d'Averroës et d'autres Aristotéliciens arabes contenaient cependant beaucoup d'idées justes qui trouvèrent crédit auprès des Scolastiques, comme nous aurons ailleurs l'occasion de le voir.

2. Une autre école s'éleva chez les Arabes, qui s'opposa aux Aristotéliciens, ce fut celle des Motakhalims (de Khalam, Sagesse), qui prirent à tâche de défendre les doctrines religieuses du mahométisme et, dans ce but apologétique, empruntèrent bien des choses à la philosophie d'une façon tout éclectique. Au nombre des savants il faut compter au XII[e] siècle Abud Hasan El Aschari (chef des Ascharites) et Abud Mansur El Materidi (3). Ils s'étaient imposé une tâche impossible à réaliser, à en juger par les propositions spécifiques du mahométisme sur la prédestination absolue. Pour mieux défendre le fatalisme ils en vinrent jusqu'à nier la substantialité des choses finies et des lois qui les régissent et imposer comme règle fondamentale l'arbitraire sans limites et la possibilité la plus absolue.

Ils essayèrent aussi de prouver, contre les Aristotéliciens, l'unité de Dieu, la création de l'univers tiré du néant et la contingence dans la durée de la création. Mais comme le rapporte le savant Jude Maïmonide dans son traité *Doctor perplexorum*, leurs arguments sur toutes ces questions

(1) *L.* c. 2, tr. 13, q. 77, m. 3.

(2) Cf. Thom. *contra gent.* l. 2, c. 20.

(3) Cf. Schmoelders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (Paris 1842). — Stöckl, *Gesch. der Phil. des Mitt.* II, 138.

n'étaient pas convaincants. L'étude de ces arguments, tels qu'ils avaient été échafaudés par les traducteurs et critiqués par Maïmonide, amena très vraisemblablement saint Thomas à formuler cette sentence : *Mundum cœpisse, sola fide tenetur* (1). L'école qui nous occupe ne conserva pas dans sa pureté la notion de la simplicité de Dieu, elle en vint jusqu'à admettre une distinction réelle entre les attributs de Dieu (2).

3. Le système mystique, qui devait avoir la faveur des peuples d'Orient, trouva, lui aussi, ses représentants sur le terrain du Mahométisme dans les Szufites(de Szuf, laine, parce qu'ils portaient un habit en fourrure). Un des principaux représentants de cette tendance fut parmi les Arabes Algazel († 1111) de Tus, dont le traité *Destructio philosophorum* fut très répandu en Occident et combattu par Averroës dans un écrit tout opposé *Destructio destructionis.* Les Szufites soutinrent, contre les Aristotéliciens, la doctrine de la non-éternité et de la création du monde. Les Scolastiques, comme Albert le Grand (3), ont souvent utilisé ou critiqué les hypothèses métaphysiques et psychologiques des Szufites ou d'autres philosophes et théologiens arabes.

4. Il y avait aussi chez les Arabes des écrits de l'école néo-platonicienne ; par eux ils vinrent jusqu'en Espagne et de là dans les écoles chrétiennes. C'est d'abord le *De causis.* Le texte arabe de ce livre avait pour titre : *Livre de l'explication d'Aristote sur le bien pur.* Gérard de Crémone en fit en 1180 une traduction latine. Alain de Lille († 1202) le cite dans son traité *De fide catholica* (I. c. 30) sous le titre *De essentia bonitatis.* A en juger par le contenu, ce n'est pas autre chose qu'un extrait de la métaphysique du néo-platonicien Proclus ; saint Thomas en fait d'ailleurs la

(1) Voir suivant.

(2) Cf. Maïmonides, *Doctor perplex.* p. 1, c. 75.

(3) Cf. *S. th.* 2, tr. 13, 9, 77.

remarque au début de son commentaire sur l'écrit *De causis*. Alexandre de Halès l'intitule *Liber de causis*. Les Scolastiques parmi lesquels on doit nommer Albert le Grand le consultèrent souvent ; saint Thomas et d'autres le citèrent ou le commentèrent, tout en faisant observer que l'auteur tombe dans le panthéisme et le réalisme exagéré, qu'il confond l'être réel et l'être idéal. Saint Thomas l'a expressément combattu pour ces motifs. Albert le Grand cite souvent quelques sentences particulières à seule fin d'orner ses développements, par exemple quand il veut prouver la liberté de la création du monde par Dieu (1).

§ 9 *(suite)*.

La philosophie religieuse des Juifs au moyen âge. Son influence sur la Scolastique.

La véritable philosophie religieuse du pur Judaïsme, qui prit à tâche et considéra comme un honneur de servir la vérité révélée, se trouve contenue dans les derniers livres deutérocanoniques et didactiques de l'Ancien Testament ; Alexandrie lui avait offert un terrain propice, grâce aux relations qui y étaient des plus suivies entre les Juifs et les Grecs. Les choses changèrent quand le Judaïsme, refusant de reconnaître dans le Christianisme l'accomplissement de ses promesses, perdit la voie véritable. Dès lors la séparation eut lieu complète, profonde. Déjà pendant la vie du Christ, trois tendances s'étaient affirmées chez les Juifs ; celle des dévots Pharisiens, celle des théosophistes Esséens et celle des incrédules Sadducéens. Ces sectes subsistèrent dans la suite. L'école des Pharisiens devint celle des Rabbins et des Rabbinites ; elle est la mère du Talmud, qu'on mit sur le même pied que les saintes Ecritures. L'école des Esséens se continua

(1) Cf. *S. th.* I, tr. 13, p. 315.

dans celle des Cabbalistes et éleva sur le pavoi les livres de Jezirah et de Sohar.

La civilisation des Arabes, fils d'Ismaël, qui arriva à son apogée aux X[e] siècle, exerça sur les Juifs, leurs parents de langue et de race, avec qui ils vécurent en relations plus grandes qu'avec les chrétiens, une influence considérable et imprima un vigoureux élan à leur philosophie religieuse.

1. Le père de la philosophie chez les Juifs du moyen âge fut Saadia Ben Joseph al Fajumi († 942), dont le livre « Doctrines de foi et opinions » fut d'abord écrit en arabe, traduit au XII[e] siècle en hébreu et récemment en allemand (1). Il sacrifie au rationalisme et ne reconnaît à la foi d'autre avantage que de nous amener plus vite à la possession de la vérité. Aussitôt qu'il paraît une contradiction entre la philosophie et la révélation, celle-ci doit s'expliquer métaphoriquement et laisser le champ libre à la science. L'Aristotélisme n'est pas encore le système dominant, mais la preuve de la création tirée du néant y est établie.

Les Juifs subirent surtout l'influence des Arabes, qu'ils avaient aidés à vaincre en faisant l'office de traîtres. Au XII[e] siècle, sous la domination de Mahomet Ben Tomrut (2), les Juifs furent contraints de passer au mahométisme. C'est ainsi que se convertirent la famille de Maïmon à Cordoue et le jeune Moïse Maimonide, né en 1135 dans cette même ville. Il fut l'élève d'Averroës, partit ensuite pour l'Egypte en traversant la Palestine, pour pouvoir revenir à la religion de ses pères. Il y écrivit un commentaire sur la *Mischna*, fonda une académie à Alexandrie et composa le livre devenu fameux : *Doctor perplexorum*, le maître des perplexes. Il ne réussit cependant pas à préciser exactement le rapport de la science avec la foi, ni de la révélation divine avec la raison humaine, bien plus, il ne considéra la foi que

(1) Par FÜRST, Leipzig 1845.

(2) De cette époque date l'ouvrage de philosophie religieuse de Abraham Ibn Daud († 1180) : *Emunah ramah.*

comme un échelon pour atteindre la science, de sorte que chez le sage celle-là doit se changer complètement en celle-ci. La vérité divine a été sans doute revêtue d'images par les prophètes ; le sage doit la dégager de son enveloppe et montrer à nu le noyau de vérité, qui s'y cache.

L'explication qu'il donne dans la deuxième partie de son ouvrage, sur l'éternité du monde mérite une mention spéciale. Il expose et critique d'abord les preuves apportées par les théologiens arabes en faveur de la création tirée du néant et du commencement temporel du monde, il les juge impuissantes à donner une pleine certitude à la raison (1). Il leur oppose les motifs que développent les aristotéliciens pour établir l'éternité du monde et de la matière, motifs qu'il déclare aussi insuffisants. La conclusion de ce débat est que pour la philosophie ni l'une ni l'autre hypothèse ne peut être démontrée avec évidence.

D'un autre côté, la sainte Ecriture enseigne que le monde est tiré du néant et la raison doit admettre cette opinion non seulement comme possible mais comme plus vraisemblable (2). — C'est le même principe que celui de saint Thomas dans sa formule mundum cœpisse, sola fide tenetur.

Maïmonide considéra l'intellect agent (intellectus agens), suivant d'ailleurs en cela l'opinion des Aristotéliciens arabes, comme une substance une, formant le dernier degré de l'intelligence pure et se manifestant dans tous les

(1) *L. c.* p. 2, c. 16 : Dico ergo, quidquid dicant illi ex « *Loquentibus* », qui existimant, se demonstrationes attulisse pro novitate mundi, me nequaquam rationes illas approbare, neque unquam ita deceptum iri, ut fallacias et sophismata eorum pro demonstrationibus agnoscam : illos praeterea, qui gloriantur, se demonstrationes conficere in quaestione aliqua per fallacias, nequaquam robur afferre, et fidem acquirere τῷ ζητουμένῳ, sed potius id debilitare, et occasionem ad contradicendum praebere.... et longe satius esse, ut res illa, de qua nulla demonstratio affertur, in quaestione vel dubio remaneat et aliquod extremum duorum contrariorum, quod magis congruum et conveniens videtur, recipiatur.

(2) *Ib.* c. 16, 17.

hommes (1). Il donna une conséquence à cette doctrine panthéiste en faisant découler l'inspiration des prophètes de l'Ancien Testament d'une fulguration progressivement plus parfaite de l'intellect agent (2).

Ni les Maures, ni les Juifs d'Espagne ne réussirent à réconcilier la science avec la foi, à rectifier et compléter la philosophie aristotélicienne pour la mettre en harmonie avec la révélation divine.

Des érudits juifs (3) exagèrent aujourd'hui l'influence qu'aurait exercée la philosophie religieuse juive sur Albert le Grand et saint Thomas, quand ils prétendent que ces deux grands théologiens lui doivent leurs idées. Elle a donné une puissante impulsion à la philosophie chrétienne mais ce sont les Scolastiques qui lui ont ouvert et aplani des voies toutes nouvelles.

2. Comme l'aristotélisme, le néoplatonisme des Juifs produisit au moyen âge de nouvelles fleurs et de nouveaux fruits. Avicebron (Salomon Ben Gabirol) fut le représentant de ce système au milieu du XIe siècle. Son écrit *Fons vitæ* fut traduit en latin par l'archidiacre Gundisalvi de Ségovie, sur l'ordre de l'archevêque Raimond de Tolède et il se répandit dans tout l'Occident(4). Avicebron y enseignait que toutes les choses même les créatures spirituelles étaient composées de forme et de matière. Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Duns Scot introduisirent cette opinion dans l'école franciscaine, ainsi que nous le montrerons dans l'histoire des dogmes. Saint Thomas la combattit.

(1) *Ib.* c. 38. — (2) Cf. Stöckl, *loc. cit.* p. 285.

(3) Joël étudie la philosophie religieuse de Mose Ben Maimon (Breslau, 1862) dans son ouvrage : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie.* 2 vol. Breslau, 1876.

(4) Cf. Munch, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859.

§ 10

Première influence de la philosophie Aristotélicienne sur Alexandre de Halès et Guillaume de Paris.

Abélard, qui était assez familier avec les travaux savants de son époque, avoue franchement n'avoir pas lu dans leur langue les écrits des philosophes grecs et ne les connaître que par les traductions de Boèce et de saint Augustin (1). On ne connaissait d'Aristote que quelques parties de sa logique. Ce n'est qu'à la fin du XIIe siècle que les écrits des philosophes arabes passèrent d'Espagne, où ils avaient été traduits en latin, dans l'Occident chrétien. Constantin l'Africain, né à Carthage, depuis 1060, professeur de médecine à l'université de Salerne, commença à traduire en latin quelques écrits arabes sur la médecine. Le bénédictin Abélard de Bath, en Angleterre, imita son exemple, en traduisant, vers 1120, Euclide et d'autres traités de mathématique ou d'astronomie. Robert, archidiacre de Pampelune, reçut l'ordre de l'abbé Pierre de Cluny, qui traversait l'Espagne, de traduire le Coran en collaboration avec Herman le Dalmate (1143) et les deux Juifs Jean Ben-Daud, plus tard convertis au christianisme, et David Jehuda Ben Tilbon traduisirent plusieurs œuvres astronomiques. Les traductions les plus répandues furent celles des ouvrages d'Avicenne et Al Farabi faites par l'archidiacre Gundisalvi de Ségovie (1130-1150) et celle des commentaires d'Averroës faite par Michel Scot.

Gérard de Crémone, qui en 1168 passa d'Italie à Tolède, traduisit en latin 76 ouvrages arabes, parmi lesquels nous avons déjà signalé (page 38) le livre célèbre *de causis* (2).

(1) *Theol. Christ.* II.

(2) Cf. Jourdain, *Gesch. der arist. Schriften.* — Wüstenfeld, *die Ueber setzungen arab. Werke,* 1877.

L'essor que ces traductions donnèrent aux études philosophiques est très considérable. Au commencement du XIIIe siècle, l'université de Paris en particulier prit un développement extraordinaire et devint la première du monde. Les ordres nouvellement fondés des Dominicains et des Franciscains commencèrent alors à s'y disputer, avec des laïques, la priorité sur le terrain scientifique. Les savants se jetèrent avec zèle sur l'étude des idées nouvelles qui commençaient à prendre leur élan. Le fruit de ces efforts fut non seulement une transformation de la théologie quant à l'exposition, à la forme, et quant à l'introduction de vérités philosophiques dans la théologie pour faciliter l'explication précise des vérités de la foi, mais encore une réconciliation de la philosophie et de la théologie, de la science et de la foi, une rectification d'Aristote, telle que l'avaient vainement tentée les Arabes.

1. Ce double résultat apparaît déjà chez Alexandre de Hales († 1225) le fondateur de l'école franciscaine, depuis 1222 professeur de théologie à l'université de Paris, et le premier de son ordre. Il intitula son grand ouvrage théologique : *Summa theologiæ* (1). Il adopte déjà la forme du syllogisme telle qu'elle sera stéréotypée, ainsi que la thèse et l'antithèse, avec une série de raisons à l'appui de chacune, puis la conclusion d'ensemble amenée par l'ordinaire *facit*. Pour le fond cette philosophie marque la transition de celle de saint Anselme à celle d'Albert le Grand chez qui règne sans partage la philosophie aristotélicienne. Il s'appuie plus encore sur saint Augustin et saint Anselme, il emprunte beaucoup à l'Aréopagite et à d'autres mystiques, à Hugues de Saint-Victor et à saint Bernard. Par un autre côté, c'est le premier des théologiens, qui ait tenu compte des aristotéliciens arabes, en particulier d'Avicenne, et qui se soit servi de leurs opinions philosophiques dans la psychologie et l'explication des articles de foi. Il précise aussi

(1) Imprimé par Koburger à Nürenberg (1842, 3 in-fol.).

bien que saint Anselme les rapports de la science et de la foi ; la foi sert de base à la connaissance spéculative des vérités religieuses. Il existe en outre, pour quelques vérités naturelles de la religion une science naturelle qui est indépendante de la foi et peut précéder la foi, par exemple la connaissance de l'existence de Dieu. Elle peut être innée en ce sens qu'elle nous est donnée comme un *habitus* par la nature, elle s'actualise par la considération des choses créées (1). La connaissance de l'être, de l'essence de Dieu ne saurait être l'objet de la raison naturelle (2). Il convient de faire remarquer que de l'aveu des Scolastiques, nous pouvons connaître naturellement beaucoup de choses sur l'essence même de Dieu. Alexandre de Halès passe de nouveau à la mystique, quand il présente comme différentes manières de connaître Dieu en dehors des moyens naturels, la connaissance par la foi, par la contemplation, qu'entretient l'action de la grâce divine dans l'âme, par les phénomènes prodigieux du monde extérieur et enfin par la vision béatifique (3). Les analogies avec la philosophie aristotélicienne ne sont pas seulement dans la méthode d'exposition, mais encore dans l'application de plusieurs opinions philosophiques sur les quatre principes des choses dans la doctrine de la création et l'emploi des notions de forme et de matière pour les sacrements. Tout d'abord les trois principes de la *causa efficiens,* la *causa exemplaris sive idealis* et la *causa finalis* sont ramenés à Dieu ou placés en lui pour faire une seule chose avec lui. Contrairement à Aristote, il ne considère pas la *causa materialis* comme un principe éternel mais seulement comme une chose créée par Dieu (4). Il a surtout utilisé la psychologie des Aristo-

(1) *S. th.* 2, qu. 98, membr. 2, a. 2 : Praeter hos modos videndi Deum qui sunt a gratia est modus quidem naturalis, sc. per speculum creaturarum ; naturalis dico, quia cognitio existendi Deum naturaliter inserta per hunc modum in actum producitur.

(2) *Ib.* 1, qu. 2, membr. 3, a 1.

(3) *Ib.* 2, qu. 98, membr. 2, a. 2.

(4) *Ib.* 2, qu. 4, membr. 2.

téliciens arabes pour établir la doctrine de la nature de l'homme et de ses diverses facultés. Par suite d'un plus fréquent usage de la philosophie, il en vint à mieux distinguer la nature de la grâce dans le domaine de la connaissance comme dans celui de la vertu morale. Nous le montrerons dans la troisième partie de l'histoire des dogmes.

2. Guillaume d'Auvergne, appelé aussi Guillaume de Paris, où il professa la théologie, intéresse moins l'histoire des dogmes que l'histoire de la philosophie. Il fut contemporain d'Alexandre, et devint évêque de Paris de 1228 à 1249. Il faut mentionner parmi ses ouvrages, (édités en deux in-folio par Ferron en 1674), les *De Trinitate*, *De universo*, *De anima* (1), ils sont plutôt philosophiques que théologiques. Il cite souvent les Aristotéliciens arabes, ainsi que les écrits métaphysiques, éthiques et physiques d'Aristote, ce qui prouve qu'à cette époque les traductions latines d'Aristote, faites de l'arabe, étaient répandues à Paris (2). Beaucoup de philosophes arabes avaient transformé les idées, de Platon en génies spirituels, les avaient fait dériver par émanation de l'intelligence divine et en avaient fait les principes moteurs des corps célestes. Guillaume s'éleva contre cette doctrine et rejeta aussi l'opinion de l'éternité du monde. Il établit le commencement du monde dans le temps en s'appuyant sur la contingence de son être, qui peut être et ne pas être. Avant l'être, non seulement on peut le concevoir comme possible, mais il ne doit même n'avoir été que purement possible. L'existence réelle ne lui advient que de l'extérieur d'une autre puissance, la volonté de Dieu créateur. De même que l'être nécessaire est éternel, de même l'être possible ne s'actualise que dans le temps et avec le temps (3). Un temps infini

(1) Cf. pour les deux derniers traités WERNER *Zwei Monographien*, Wien 1873.
(2) Cf. JOURDAIN, *Gesch. der arist. Sch.* p. 271 et suiv.
(3) *De univ.* I, sect. 1. c. 11.

ne saurait être réel, on ne peut le concevoir que comme possible, autrement il faudrait dire que l'avenir tout entier est déjà réel, ce qui répugne (1). Guillaume s'élève encore contre d'autres erreurs des Aristotéliciens arabes, par exemple contre l'unité substantielle de l'*intellectus agens* dont un rayon aurait passé dans chaque homme.

§ 11

Attitude de l'Eglise en face de l'aristotélisme.

Les traductions latines des Aristotéliciens arabes, en particulier d'Avicenne et d'Averroës, comme celle du livre *De causis*, donnèrent une vigoureuse impulsion aux études philosophiques dans l'Université de Paris. Elles jetèrent aussi une grande confusion dans quelques esprits exaltés. Amaury, né a Bène, près de Chartres, fut au commencement du XIII[e] siècle professeur à la faculté théologique de Paris, il y professa une doctrine panthéiste, puisée chez Erigène et les Arabes. L'Université se déclara contre ses erreurs sur le caractère absolu de la matière et l'incarnation du Saint-Esprit en chaque homme. Amaury fut forcé de se rétracter et il mourut en 1207. Son élève *David de Dinant* professa les mêmes erreurs dans son traité *De divisionibus* ; il avait emprunté ce titre à celui dont Erigène s'était servi pour son ouvrage *De divisione naturae* (2). Ces erreurs dangereuses se répandirent sans peine, grâce à l'étude exclusive des Aristotéliciens arabes. C'est pourquoi un concile tenu à Paris en 1209 défendit d'expliquer ces ouvrages dans l'Université. Les évêques réunis, après avoir décrété la dégradation des partisans d'Amaury statuèrent : « *Quaternuli magistri David de Dinant, infra natale (jus-*

(1) *Ib.* — (2) Sur le panthéisme de David on trouve mêmes renseignements chez ALBERT. *S. th.* I, tr. 2, qu. 20, m. 2, et chez THOM, in Sentt. 2, dist. 17, qu. 1, a. 1.

qu'à Noël) episcopo parisiensi afferantur et comburantur, nec libri aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto. Et hoc sub pœna excommunicationis inhibemus » (1). Il n'est pas question ici du texte primitif d'Aristote. En 1209 on ne trouve aucune trace des traductions latines faites sur le texte, primitif. L'expression *commenta* fait allusion aux paraphrases d'Avicenne et d'Averroës sur Aristote. La défense portée en l'an 1215 par le légat du Saint-Siège Robert de Courçon, est conçue à peu près dans les mêmes termes : « *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici hæretici aut Mauritii hispani* » (2). La condamnation atteint ici la métaphysique elle-même, mais encore ici elle ne porte que sur les traductions alors en usage. Le sens du décret porté par le concile de Paris ressort plus clairement dans la bulle du pape Grégoire IX aux professeurs et aux étudiants de Paris (1231) ; *Et libris illis naturalibus, qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quo usque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati.* La défense n'apparaît donc que provisoire, c'est-à-dire jusqu'à la revision des livres en question. Que les traductions latines alors très répandues des aristotéliciens arabes eussent besoin d'être corrigées, Roger Bacon le proclame lui-même, et dans son *Opus majus* il dit au pape Clément IV combien elle lui tient à cœur. (3)

L'étude privée de ces écrits n'était pas atteinte par les décrets que nous venons de mentionner. La Somme d'Alexandre d'Halès et les ouvrages de Guillaume d'Auvergne, qui parurent dans la première moitié du XIIIe siècle, nous prouvent quel usage avaient fait leurs auteurs des écrits

(1) Cf. Martène et Durand. *Nov. Thes.* t. 4, 163.

(2) Cf. Bulaeus, *Hist. Univ.* Paris, t. III, 82.

(3) Cf. Jourdain, *loc. cit.* p. 344.

d'Avicenne et d'Averroës. Mais les censures contribuèrent à la revision exacte et critique des traductions, à la condamnation des erreurs qu'elles contenaient et à la fixation du sens véritable de la philosophie aristotélicienne. Cette œuvre fut probablement entreprise au milieu du XIII• siècle, car c'est à cette époque que Guillaume, alors évêque de Paris, collabora à la rédaction des dix articles, dans lesquels l'Université réprouvait les erreurs extraites des ouvrages aristotéliciens sur la Trinité, les anges etc (1).

L'étude d'Aristote ne se ralentit pas à la suite de ces décrets ; au contraire, les membres des ordres de saint Dominique et de saint François, alors en pleine efflorescence, s'y appliquèrent de toutes leurs forces. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin surtout s'attachèrent à la critique, à l'épuration des traductions et fixèrent ainsi les enseignements d'Aristote, tout en travaillant sous l'inspiration des doctrines de l'Eglise. C'est probablement après une entente de saint Thomas avec le pape Urbain IV que commencèrent les nouvelles traductions d'Aristote faites sur le texte grec original. Sous la plume de saint Thomas, les vrais éléments de la philosophie aristotélicienne, soigneusement étudiés, aboutirent à un accord admirable avec la théologie et par là à un ennoblissement que cette philosophie ancienne n'avait pas encore connus. Ainsi s'explique une nouvelle ordonnance de l'université de Paris qui, en l'année 1366, décide que nul ne sera désormais promu au grade de maître, s'il n'a étudié la physique et la métaphysique d'Aristote et fait déjà des cours là-dessus. En l'année 1452 on renouvela cette prescription en y ajoutant l'obligation de connaître l'éthique.

(1) Saint Bonaventure (Sentt. 2. dist. 23. a. 2. qu. 3) nous les énumère : Primus articulus est, quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.

Secundus est, quod licet divina essentia una sit in Patre et Filio et Sp. s. tamen ut in ratione formae una est in Patre et Filio et non una in his et Spiritu s., et tamen forma idem est quod essentia divina, etc

§ 12.

Introduction de la philosophie péripatéticienne dans la Scolastique par Albert le Grand. Influence que celui-ci exerça sur elle.

A la fin du XIIe siècle et dans la première moitié du XIIIe siècle les traductions latines des ouvrages des philosophes arabes se répandirent de plus en plus et avec elles les traductions, d'abord faites en arabe, des traités de sciences naturelles, de métaphysique et d'éthique d'Aristote. La conséquence de cette étude fut la transformation progressive mais complète de la méthode théologique et une extension extraordinaire du domaine des sciences. On évalue à trois cents le nombre des livres et des traités traduits de l'arabe en latin, qui furent lancés dans le courant des études scientifiques ; l'attention de tous les hommes cultivés se porta sur eux, comme s'il se fût agi de la découverte de mondes nouveaux (1). Cette puissance de pensées jusque-là inconnues fit déjà sentir sa forte influence dans Alexandre de Halès, elle eut une répercussion dans la méthode de sa Somme théologique. Beaucoup de vérités nouvelles de l'ordre naturel prirent place dans son système. Plus les traductions faites d'Aristote sur l'arabe renfermaient d'obscurités et d'inexactitudes, plus on désira connaître ses ouvrages dans leur langue primitive ou dans des traductions immédiates. Au cours du XIIIe siècle, ces traductions se multiplièrent effectivement et amenèrent des rapports étroits et multiples entre Constantinople et l'Occident. A Albert le Grand appartient le mérite d'avoir pris la tête de ce mouvement d'idées venu d'Espagne, de l'avoir fait

(1) Leclerc. *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876, II, 525. — Wüstenfeld dans son ouvrage *Die Uebersetzungen arab. Werke in das Latein* (Gött. 1877) nous mentionne plus de 30 traducteurs avec leurs travaux.

servir à la théologie et d'avoir fait fusionner son fonds de vérité avec la doctrine chrétienne elle-même. Il est donc plus encore que saint Anselme, le père de la Scolastique, si nous entendons par là la science théologique imprégnée d'aristotélisme. S'il n'a pas atteint la pénétration et l'originalité de ce Père de l'Église, il l'a cependant surpassé de beaucoup par l'étendue de sa science et par sa fécondité littéraire.

Il naquit en 1193 à Lauingen dans la Souabe, et était comte de Vollstedt (1). Il paraît avoir connu les ouvrages arabes tandis qu'il était étudiant à l'université de Padoue. C'est là qu'en 1223 il entra dans l'ordre récemment fondé de saint Dominique, il continua ses études théologiques à Bologne et fut ensuite envoyé par ses supérieurs à Cologne, pour y enseigner dans l'école monastique. Il fut aussi professeur dans les couvents d'Hildesheim, de Fribourg, de Strasbourg ; en 1245, il se rendit à Paris, le foyer lumineux des sciences théologiques, pour y acquérir le grade de maître. En 1248 il revint à Cologne, et déjà parmi ses élèves il s'en formait un qui allait bientôt éclipser le maître et le dépasser de beaucoup, saint Thomas. En 1254 il fut nommé provincial de son ordre pour l'Allemagne ; il se rendit à Rome en 1256, pour prendre part à la lutte contre les erreurs envahissantes d'Averroës. Le pape l'éleva en 1259 au siège épiscopal de Ratisbonne, où il fut intronisé le 30 mars 1260. Sur ses instantes demandes il fut déchargé de ses fonctions épiscopales par le pape Urbain IV en 1262. Il vécut alors pendant quelques temps très probablement de la vie de règle de son ordre, nous le retrouvons ensuite prêchant la croisade dans plusieurs villes de l'Allemagne du Sud. En 1267 il se retire à nouveau dans le monastère de Cologne, où il ne renonce pas cependant aux voyages dont il avait rempli sa vie depuis la jeunesse. Il mourut en 1280.

(1) Cf. SIGHART, *Albertus Magnus*, Regensburg 1857. — V. BERTLING, *Albertus Magnus* Köln 1880. — BACH, *Albertus Magnus*, Wien 1881.

Albert le Grand fut un écrivain extrêmement fécond, il a cultivé presque tous les terrains des sciences connues à son époque et essayé avec une préférence singulière d'exploiter le trésor des vérités que présentaient alors les ouvrages si estimés d'Aristote. Pressé par ses frères en religion d'écrire un livre complet sur les sciences naturelles, il tenta cette entreprise dans dix-huit ouvrages différents. Il y recueillit non seulement les vues du Stagirite, mais encore celles des savants arabes. Lui-même enrichit la science, surtout la botanique, de ses recherches personnelles, ainsi que l'ont reconnu encore récemment Alexandre de Humbold et d'autres (1). Il fait de l'observation expérimentale des divers phénomènes de la nature l'instrument nécessaire pour étendre et approfondir les sciences naturelles : c'est bien celui dont il s'est servi. Mais les peuples d'Occident se préoccupaient surtout, à cette époque, de l'étude de la religion, de la consolidation de l'Eglise, de la propagation de la vie ecclésiastique, de la conquête des Lieux-Saints, alors aux mains des Mahométans, de la culture théologique avec ses parties annexes la métaphysique et la psychologie. Quelques individus isolés cherchèrent bien à imprimer un élan à l'étude de la nature, mais le terrain n'était pas encore préparé et ne pouvait porter beaucoup de fruits (2).

L'histoire des Dogmes n'a à s'arrêter qu'aux ouvrages philosophiques et théologiques d'Albert le Grand. Les premiers sont contenus dans les premiers volumes de l'édition complète de ses œuvres en 21 vol. in-folio. (Jammy, Lyon, 1651.) Ce ne sont guère que des paraphrases d'Aristote

(1) Cf. Meyer, *Linäa*, Halle 1836, t. 10, c. p. 641 et sa *Geschichte der Botanik* IV, 83. — Jeffen *Archiv für Naturgeschichte*, 33, t. 1, 100.

(2) La remarque faite par Hertling (*loc. cit.* p. 33) que la Scolastique est plutôt une « science de livres et d'école » a bien son application complète en ce qui regarde les sciences naturelles; mais la théologie des Scolastiques conserva les relations les plus intimes et les plus vivifiantes avec tout l'organisme de la vie publique et étendit son action bien au-delà de l'enceinte de l'école.

avec le texte et les explications, sur l'*organon*, la métaphysique, l'éthique, la politique, le traité *De causis* etc... Ne sachant pas le grec, il se servit pour la métaphysique et pour l'éthique de traductions latines médiates et immédiates (1). Quoique il ne cherche pas à faire preuve d'originalité dans aucun de ces ouvrages, et qu'il ne s'y applique qu'à fixer le vrai sens des auteurs, non seulement il réussit pleinement dans cette tâche mais il excelle à y établir d'une façon critique la distinction du vrai et du faux. Sa valeur spéciale se manifeste dans ses ouvrages théologiques, dont les meilleurs sont le commentaire sur le livre des sentences, sa Somme inachevée de théologie, sa *Summa de creaturis,* son traité *de Eucharistia* : ces ouvrages forment les volumes 14 à 18 de l'édition lyonnaise. Tels sont les écrits d'Albert le Grand qui ont exercé l'influence la plus durable et ouvert la voie à saint Thomas pour la conception de son incomparable chef-d'œuvre, la Somme théologique ; ils témoignent de ses connaissances philosophiques, en particulier de la philosophie péripatéticienne dont il prend les vérités pour éclairer et asseoir la théologie ou les souder dans un accord harmonieux avec les vérités de la foi. L'acuïté et la justesse de sa critique se manifestent spécialement dans son habileté à opposer aux fausses opinions de la philosophie sur l'éternité de la matière, sur l'émanation des intelligences spirituelles en dehors de Dieu même, sur l'unité de l'intellect dans tous les hommes etc.., les simples enseignements de la révélation dont il montre la vérité lumineuse même pour la raison. Naturellement il mit à profit les connaissances précises qu'il avait puisées dans saint Augustin et dans d'autres Pères, ainsi que dans saint Anselme etc...

Considérée sous ses divers aspects, la théologie devint avec Albert le Grand un monument plus grand, plus solide et plus richement décoré, sa métaphysique, sa

(1) Cf. JOURDAIN, *loc. cit.* p. 281 et suiv.

psychologie et sa théorie de la connaissance marquées de l'empreinte aristotélicienne furent mises en partie à la base pour y servir de fondement et au sommet pour en achever le couronnement. Il y a mieux, la théologie reçut, grâce à lui, pour de longs siècles, un prestige puissant, une forme précise et une exacte terminologie qu'elle conserva pendant de longs siècles. Saint Thomas accrut encore ces mêmes qualités, dont l'initiative reste dûe à son maître ; on en verra la preuve spéciale dans les diverses parties de l'histoire des dogmes. Nous ne voulons étudier ici que l'influence d'Albert le Grand dans les lignes générales dans une vue d'ensemble sur le développement donné à la théologie au moyen âge et à ses préambules nécessaires :

1. Foi et science, révélation et nature, vérité surnaturelle, Albert le Grand les étudie toutes à part et précise leurs connexions réciproques avec plus de clarté qu'on ne l'avait fait avant lui. La science naturelle a un objet autre, des causes et des sources autres que la théologie. Celle-là s'occupe des choses et de leur être, telles que la nature nous les présente ou que l'homme les a transformées; celle-ci a pour objet tout ce qui a trait à la béatitude, éternelle des créatures raisonnables et l'ordre établi dans ce but par Dieu. La première a sa source dans la raison, la seconde dans la révélation (1). La théologie ne cesse pas toutefois d'être une science, bien plus elle a dans la révélation un fondement plus certain, que la philosophie, qui s'appuie sur les conclusions faillibles de la raison humaine. Elle revêt encore le caractère d'une science, parce qu'elle appelle à son secours les données de la raison soit pour conduire les faibles à la foi, soit pour réfuter les objections des incroyants (2). Philosophie et théologie dérivent originellement d'une même source plus élevée, Dieu,qui est la vérité

(1) *S. th.* I, tr. 1, q. 4, pag. 12 (Jammy).
(2) *Ib.* tr. 3, qu. 15, m. 3, a 2.

première; mais l'une est éclairée par la lumière naturelle de la révélation (1). Augmenter la connaissance naturelle que la création et la raison nous donnent de Dieu, est chose non seulement nécessaire, puisque Dieu nous a fixé une fin surnaturelle, mais c'est encore convenable, puisque la connaissance que nous avons de Dieu par les œuvres de la création est très imparfaite (2).

La raison peut bien découvrir dans la création l'existence de Dieu et quelques-uns de ses attributs, mais certainement elle n'y apprendra rien sur la Trinité, parce que partout, dans le monde créé, l'essence et la nature n'existent que dans l'hypostase et l'individu et parce qu'elles existent en autant de fois qu'il y a d'individus de la même espèce. Un Dieu, un dans son essence et trine dans les personnes, nous ne pourrons jamais au moyen de la raison le déduire avec certitude de l'étude des choses créées (3).

2. La controverse élevée au moyen âge sur la réalité des universaux dans les choses reçut dans Albert le Grand une solution conforme aux principes de la philosophie aristotélicienne, la solution du réalisme modéré, qui est en harmonie complète avec les vérités de la foi et la théorie de la connaissance. D'accord avec Platon ; Aristote considéra l'universel exprimé par l'idée comme l'objet propre de notre connaissance intellectuelle, sans lui reconnaître toutefois une réalité subsistante dans le royaume invisible sous le nom *d'Idées* ; il le regarda comme le plus important élément constitutif de l'être dans les choses, où il se trouvait. Des principes subsistant dans un autre monde et n'ayant avec l'être réel des choses aucune relation ne pourraient pas servir de terme intermédiaire pour nous les faire connaître (4). Si notre connaissance est une image des

(1) *Ib.* tr. 1, q. 4.

(2) *Ib.* tr. 1, q. 15, m. 1. — *Cf.* tr. 3, qu. 17. Voir plus bas § 24 : le caractère médiat de notre connaissance naturelle de Dieu.

(3) *Ib.* tr. 3, qu. 13, m. 3.

(4) Cf. Arist. *Phys.* 1, 1. — *Metaph.* ?, 1.

choses qui sont en dehors de nous, il faut que les principes par lesquels nous connaissons les choses, aient une part de leur réalité. C'est pourquoi Aristote trouva l'universel correspondant à nos idées, *dans* les choses et non dans un autre monde existant déjà *avant* les choses c'est-à-dire, qu'il se refusa à le reconnaître dans des idées subsistantes par elles-mêmes.

C'est dans ce sens qu'Albert le Grand admit l'aristotélisme, tout en le complétant par l'idée chrétienne. Il attribua à Dieu la cause formelle de l'universel, car Dieu est la première cause, la cause idéale et finale de toutes choses. Il détourna le sens que Platon avait donné à ses idées subsistantes en elles-mêmes et les montra éternellement formées en Dieu et servant de modèle à toutes les choses créées (1). Les Pères avaient bien dit tout cela (2), mais à Albert le Grand revient l'honneur d'avoir, achevé cet accord de l'aristotélisme avec le platonisme, d'avoir admis en Dieu une existence idéale des *universalia ante rem* et une existence réelle des *universalia in re*, de sorte que les formes ou causes formelles n'existent pas en tant que générales dans les choses, mais seulement dans leur union avec les particularités matérielles, qui sont l'objet de la perception sensible. Cette dernière précision constitue le caractère propre du réalisme modéré. D'après cela l'individu (*individuum sive particulare*) a seul dans le monde fini l'existence, mais cet individu contient déjà en lui-même en tant que réel,

(1) *S. th.* 1, tr. 15. p. 335 : Dicendum quod omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia, et quibus sunt in arte divina et sapientia. Sic enim dicit Tullius in fine primae rhetoricae : Ars est collectio principiorum ad unum finem tendentium. Et quia in mente divina simul et unite sive collective in uno sunt principium efficiens, formale et finale constitutionis et creationis omnium, ideo mens divina ars est universorum, et quia sapientia non est nisi habitus, in quo colliguntur omnia talia principia creatorum, ideo sapientia vocatur dicente Aristotele in 6. eth. quod ars est factivum principium cum ratione et quod sapiens est in unaquaque arte, qui ex consideratione finis et eorum quae ducunt ad finem, rationem reddere scit totius operis.

(2) Cf. Aug. *Retract.* 1, 3.

l'essence générale (l'universel ou la cause formelle) et avec elle quelque chose de plus, qui constitua l'être particulier (1), c'est-à-dire l'individuel et le matériel. Avec la multiplication des êtres particuliers, la cause formelle se meut chaque fois à nouveau, elle fait donc plus que se développer (2). De la distinction insuffisamment établie entre cet *universale in re* et l'idée qu'en a l'homme (*universale post rem)* sont nées la plupart des controverses et des malentendus. On pensait que notre idée saisit l'universel comme quelque chose de général dans une unité et non d'après sa multiplication dans les divers êtres individuels (3).

3. Albert le Grand ne se contente pas de faire entrer la distinction de matière et de forme, déjà admise en théologie, dans le domaine de la cosmologie et de l'ontologie, il s'en sert encore pour expliquer la nature de l'homme, il l'applique aux sacrements et le fait adopter par la langue classique de la théologie qui s'en servira dans d'autres questions.

Cette distinction n'est pas empruntée telle quelle à Aristote ; elle subit des corrections et les deux pôles nouveaux, la matière et la forme sont nettement déterminés. Nous avons déjà vu par ce qui précède que l'universel des choses marqué par l'idée comme étant l'être se distingue de l'individuel perçu par les sens comme *passager* ; c'est le premier qui constitue la forme ou le formel. Voilà pourquoi Aristote appelle l'essence ou l'essentiel des choses la forme ou la cause formelle, bien que l'essence ou la substance de l'être individuel ne se compose pas seulement de la forme mais aussi de la matière, qui porte l'individuel, le passager, le défaut d'être. En considérant les choses hu-

(1) ALBERT. *in sentt.* 1 dist. 29 p. 329 : Universale comparatur ad particulare quod est sub ipso, addens ei aliquid quod non est ipsum, quo efficitur particulare. — (2) *Ib.*

(3) *Ib.* : Est alia communitas non esse, sed rationis, secundum intentionem abstrahentis rem (chez Jammy rei abstrahentem) ab hoc et ab illo ; et haec communitas est eorum quae simpliciter multa sunt, in quibus est natura una per rationem universalis et particularis.

maines nous sommes forcés d'admettre la distinction entre l'essentiel et l'invariable d'une part, le variable et l'individuel de l'autre, il faut donc rapporter l'un et l'autre à des principes différents ; ces principes sont justement la forme et la matière. Il est sans doute difficile de donner une définition exacte des principes premiers. Mais on peut donner une description, une explication approximative de la matière, principe constitutif des choses terrestres. Ce n'est pas l'objet tangible de la perception sensible, mais seulement son principe.

Sous ce rapport, Albert le Grand s'entend très bien avec Aristote pour lui reconnaître plus que l'absolue négation de l'être ; elle a un certain être (un être *secundum quid*), un terme moyen entre le non-être et l'être. Aristote ne regarda comme réel que l'être individuel et non la forme ou l'idée en elle-même. Mais si la forme n'est que si elle se trouve dans l'être particulier, il faut conclure que le principe, qui doit contribuer à amener à l'être la chose particulière, ne doit pas consister dans la seule négation absolue de l'être, bien plus il doit posséder le commencement de l'être c'est-à-dire un être potentiel (1).

On peut d'après Albert le Grand, donner une définition encore plus précise de la matière ou du principe matériel. La matière est, dans les corps célestes, le *substratum* de la quantité et de l'étendue, comme celui de la passivité et du mouvement, celui de la perception sensible et en plus dans les choses terrestres, celui de la production et de l'anéantissement. Les connaissances astronomiques insuffisantes de l'époque sont une excuse à cette distinction. On ne savait des astres qu'une chose, c'est qu'ils se mouvaient, on les regardait comme des êtres particuliers, en qui l'union de la forme avec la matière avait un autre caractère que dans les choses passagères d'ici-bas. Dans les corps célestes, la forme doit s'emparer de la matière, pour se la

(1) *S. de creaturis* qu. 2, a. 1.

soumettre absolument; mais la matière, étant le second élément constitutif doit fournir le principe de la quantité, de la perceptibilité, du mouvement, elle doit être l'étendue dans l'espace et aussi la première forme de son apparition (1). Cette première forme, la matière ne l'a pas, en tant que matière et par elle-même, elle la tient seulement de son union avec les formes premières c'est-à-dire avec les quatre éléments.

Pour les corps terrestres la matière peut encore être définie d'une manière plus précise. La matière de ces corps est unie à des formes déterminées et c'est ainsi, qu'elle s'actualise, mais elle conserve cependant une tendance à s'unir avec bien d'autres formes sans qu'elle les possède actuellement. Il leur reste donc une privation qu'elles subissent.

Notre docteur ne put admettre pour les anges aucune matière au sens présent ; il défendit leur immatérialité, comme il en sera ailleurs question dans l'histoire des dogmes.

En conséquence de ce qui vient d'être dit, il fallait presque admettre que pour tous les êtres matériels il n'y avait qu'une seule matière (*materia prima*), cause potentielle entourée de qualités déterminées, spéciales; on était près d'admettre encore l'opinion des Aristotéliciens arabes, notamment d'Averroës, à savoir que la matière est non seulement la cause potentielle, primordiale de tous les êtres individuels, mais encore qu'elle contient en elle, dans leur germe ou leurs causes potentielles, les formes mêmes des choses (3). Nous traiterons suffisamment cette question en parlant de la création. Qu'il nous suffise de faire remar-

(1) *Ib*. tr. 1, a. 2 : Prima enim forma substantialis quam recipit materia, forma elementi est..... Elementum enim est, ex quo componitur res primo, et est in re et non resolvitur in formam aliam.

(2) S. th. 2 tr. 1, pag. 37.

(3) *L*. c. qu. 4, m. 2, a. 4 : Potentia haec (materia) est potentia inchoationis formae.

quer ici qu'Albert le Grand et avec lui tous les Scolastiques, malgré leurs opinions si diverses sur la notion de matière, ne l'ont jamais considérée, ainsi que le firent les païens, comme une chose absolue, ils ont toujours enseigné que la matière était tirée du néant, et ils en trouvaient la preuve dans sa variation constante et dans la négation qui en est inséparable (1).

Les idées de matière et de forme ne furent pas les seules à passer d'Aristote dans la théologie. On y introduisit encore celles de nature et d'individu considéré comme personne, celles d'essence et d'être (*essentia*, *esse*), celles de substance et d'accident, celles de puissance et d'acte. Toutes y eurent une signification très exacte, de sorte que la terminologie fut depuis cette époque très précise et très constante. L'histoire des dogmes montrera, dans toutes ses autres parties, l'application qui fut faite de ces idées.

4. Deux autres points, qui ont entre eux des relations intimes reçurent d'Albert le Grand un caractère tout particulier ; on y reconnaît bien l'aristotélisme, mais avec de multiples améliorations ; ils ont trait à l'explication de la nature de l'homme, en tant qu'elle est composée de matière et de forme et au *processus* de la connaissance humaine. Aristote avait appelé l'âme humaine la forme ou l'*entéléchie* du corps ; mais Averroës n'avait entendu cela que de l'âme végétative et sensitive, qui seule pouvait se joindre au corps pour former une substance unique, l'esprit de l'homme était un principe venant du dehors. Pour Albert le Grand et la Scolastique, l'âme humaine avec ses facultés végétatives, sensitives et intellectuelles ne constituait qu'une substance simple et indivisible (2), qui survit au corps après la mort ; elle n'arrive pas à l'existence actuelle comme les formes des autres choses matérielles c'est-à-dire en sortant de la matière, mais elle est créée immédiate-

(1) *L. c.* p. 40. — (2) *S. de creat.* 2, p. 51 : Dicendum quod secundum omnes philosophos... vegetabile, sensibile et rationale sunt in homine substantia una et una anima et actus unus.

ment par Dieu (1). L'âme humaine, en tant que forme, mais une forme d'une nature particulière, *forma substantialis*, s'unit avec le corps en tant que matière pour former une substance et une personne (2).

Albert le Grand s'éleva très énergiquement contre les opinions néoplatoniciennes et panthéistes d'Avicenne et d'Averroës, qui considéraient tous les êtres spirituels comme des émanations d'un intellect supérieur et ne voulaient admettre dans tous les hommes qu'un intellect *unique*. Albert fit plusieurs conférences contraires à ces doctrines à la cour pontificale à Anagni. Il les a relevées dans sa Somme théologique (3).

Depuis Albert, la théorie de la connaissance revêtit un caractère exclusivement aristotélicien. Cette théorie comprenait l'explication de la genèse ou de la formation progressive de la pensée spirituelle dans son indépendance de la perception sensible chez l'homme. Il s'agissait d'appliquer ici la notion donnée de la nature de l'homme, les principes de la métaphysique sur la réalité des universaux et leur rapport avec l'individuel et le matériel. La relation réciproque de l'âme humaine au corps matériel fut ainsi formulée : *Nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu* c'est-à-dire le développement de l'intelligence est conditionné par la perception sensible, qui transmet à l'âme les représentations des sens extraites du concret et de l'individuel. Ce n'est que par ces représentations (*phantasmata sive species sensibiles*) que l'intellect forme les idées. L'intellect agit, dans ce cas, de deux façons ou au moyen de deux facultés avec l'*intellectus agens* et avec l'*intellectus possibilis*. La philosophie péripatéticienne avait toujours conservé cette distinction entre le potentiel et l'actuel, entre le possible et le réel, elle s'imposait d'autant plus pour l'in-

(1) *S. theol.* 2, tr. 12, p. 368.

(2) *S. theol.* 2, tr. 12 p. 343 : Ex ipsa (anima) et corpore fit unum naturaliter et substantialiter.

(3) T. 2, tr. 13, pag. 379 sqq

tellect que celui-ci n'est chez les enfants que comme une *tabula rasa*. L'*intellectus agens* a pour office de servir d'intermédiaire entre les représentations des sens et les idées spirituelles, mais on déclara qu'il appartient exclusivement à l'homme. Il doit d'abord projeter sa lumière sur les représentations sensibles, puis abstraire d'elles les notions spirituelles en effaçant les notes individuelles et concrètes et transmettre enfin ces notions à l'*intellectus possibilis* (1). Nous donnerons de plus précis détails et de plus longs développements, quand nous parlerons des anges, de la nature de l'homme, et dans d'autres passages.

§ 13.

L'apogée de la Scolastique avec saint Thomas d'Aquin — Son enseignement sur la foi et la science.

La philosophie et la théologie du moyen âge arrivèrent à leur apogée avec saint Thomas, qui fut le chef de l'école (1225-1274). Il était fils du comte Landolphe d'Aquin et avait vu le jour au château Roccasecca, dans les environs de Naples, il reçut sa première éducation dans le monastère du Mont-Cassin et à l'Université de Naples, puis il entra dans l'ordre des Dominicains (2). Comme il acccompagnait à Paris son supérieur, Jean le Teutonique, il s'y rencontra probablement avec Albert le Grand, qu'il suivit à Cologne (1248). Ce maître l'initia plus intimement aux études de la philosophie et de la théologie. Thomas devint bientôt lui-même professeur à Cologne ; en 1255 il revint à Paris, pour y prendre ses grades académiques et se charger ensuite des fonctions de professeur, qui depuis 1228 y furent réservées à son ordre. En 1257 il fut reçu docteur en théologie et continua pendant quelques années avec un succès toujours croissant à enseigner la théologie, jusqu'au jour

(1) *In Sentt.* 1, dist. 36 p. 524.
(2) Cf. *Guillelm. de Thoco*, vita s. Th.

où le pape Urbain IV l'appela en Italie (1261), pour y professer la théologie à Rome et dans les divers monastères de son ordre. Cependant les universités les plus fréquentées, Paris, Bologne, Naples se disputaient l'honneur de le posséder dans leurs chaires de théologie. Il céda enfin aux instances de l'Université de Naples ; c'est là qu'il écrivit les derniers articles de sa Somme théologique d'ailleurs inachevée. Invité et presque contraint par le pape à assister au concile de Lyon, il se mit en route, mais avant d'arriver au terme de son voyage, il mourut dans le monastère de Fossanova.

Tandis qu'Albert n'avait qu'indiqué la voie, l'élève, bien supérieur au maître, atteignit le but à la perfection ; il mena tout à bonne fin, la fixation critique de la doctrine aristotélicienne où sa connaissance exceptionnelle du grec et les traductions faites sur le vrai texte le servirent à merveille ; la rectification des erreurs des Aristotéliciens et enfin la synthèse ou la réduction en système solide et serré des idées et des déductions philosophiques rattachées aux données de la théologie. Il commença par déterminer son frère en religion, le Flamand Guillaume de *Morbeka*, à faire une traduction latine complète des œuvres d'Aristote. Lorsque le texte primitif eut été apporté de Constantinople en Italie, qu'après la fondation de l'empire latin de Constantinople (1205) l'étude de la langue et de la littérature grecques eut particulièrement refleuri sous les auspices du pape Urbain IV (1261-1264), saint Thomas a commenté presque tous les ouvrages d'Aristote, il en a fait non seulement la paraphrase, comme son maître, mais il a encore recherché le sens de chaque mot d'après le texte primitif et les traductions immédiates qui en avaient été faites (1). Il composa en outre d'autres ouvrages, où il rectifia et combattit les erreurs, qui avaient été semées alors par les Aristotéliciens

(1) Jourdain (*loc. cit.* p. 354) montre qu'il ne s'est servi que de traductions immédiates.

Arabes ; il s'appliqua à épurer les vérités philosophiques ; ce fut l'objet spécial de sa Somme philosophique (*Summa contra gentiles*). Mais il a conquis la plus belle couronne dans l'arène de la théologie, et cela, non seulement en étudiant, comme son maître, l'accord de la philosophie et de la théologie et en formant un tout harmonieux par la conversion des idées d'Aristote et leur introduction dans la science théologique, mais encore en créant une œuvre d'art unique. Par la majesté des idées, la solidité éprouvée des matériaux empruntés à tous les domaines de la science, par l'ordonnance admirable de toutes les parties, par l'éclat et la beauté de tous ses ornements intérieurs ou extérieurs, par la clarté éblouissante, qui passe à travers l'ensemble et le domine, l'incomparable Somme théologique doit-être classée parmi les merveilles du monde. L'éminente clarté de son exposition, de son argumentation, de sa diction a valu à saint Thomas le titre honorifique de *doctor angelicus* (1).

Les opinions doctrinales de saint Thomas seront, dans toutes les parties et dans tous les chapitres de l'histoire des dogmes du moyen âge, un foyer lumineux, comme le furent celles de saint Augustin dans la période patristique. Dans un préambule nous ne pouvons en faire connaître que les caractères généraux et établir d'abord ses thèses fondamentales sur la foi et la science.

1. Il y a un double domaine de vérités relatives aux choses divines, l'un est accessible et approprié à la raison, l'autre dépasse de beaucoup l'intelligence naturelle de l'homme (2). A l'un se rattache la vérité de l'existence et de l'unité de Dieu, à l'autre celle de la Trinité des personnes en Dieu. Qu'il doive y avoir de telles vérités supra-rationnelles sur Dieu et les choses divines, c'est déjà une conséquence de la faiblesse de notre faculté de connaissance,

(1) Ses ouvrages parurent en collection à Rome 1570 (17 in-fol.) puis à Venise 1592 et souvent encore dans la suite. La dernière édition est de Parme 1852 ; une nouvelle est en préparation.

(2) *C. gent.* 1, 3.

faculté finie, faiblesse très considérable chez l'homme. Si nous considérons en effet la faculté de connaissance chez les créatures spirituelles, les Anges, nous nous voyons à une distance incalculable d'eux, ils nous dominent par leur clarté et leur force. Bien des choses échappent à un idiot qui sont saisies avec évidence par le savant, qui a des raisons déterminant sa conviction. La faculté humaine de la connaissance est d'une espèce plus élevée que le don de perception octroyé aux animaux, mais essentiellement inférieure à l'intelligence des esprits purs. Qui peut douter que la connaissance qu'a Dieu de son essence ne soit infiniment au-dessus de la connaissance que les créatures en ont et qu'il reste beaucoup de vérités cachées qui peuvent leur être révélées ? Il y a en outre une grande différence entre le mode de connaissance des Anges et celui de l'homme, en ce que celui-ci est bien plus particulièrement imparfait. L'objet propre et immédiat de la connaissance humaine c'est l'essence des choses sensibles, en tant qu'elle peut être abstraite des phénomènes sensibles. Quand nous avons perçu leur substance, il ne reste en eux plus guère autre chose à saisir. Or ces phénomènes sensibles n'ont avec la substance de Dieu qu'un rapport très éloigné, ils ne sont que des effets de la toute-puissance divine et ne contiennent en eux que des traces isolées de leur créateur. Notre raison est douée de facultés naturelles telles qu'elle ne peut saisir de Dieu que ce qu'elle peut en déduire par ces traces.

Il y a donc en Dieu bien des choses qui dépassent notre raison et en premier lieu la définition exacte de son essence (1). Il faut ajouter enfin que nous constatons dans les

(1) *L. c.* c. 3 : Nam ad substantiam ipsius (Dei) capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensus non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem.

objets sensibles bien des qualités, que nous ne comprenons pas, dont la raison d'être et l'essence excèdent notre puissance de connaître. A combien plus forte raison y a-t-il de l'incompréhensible dans l'essence la plus haute et la plus parfaite, qui est celle de Dieu ?

2. Saint Thomas nous montre encore comment il était très convenable, et relativement nécessaire que Dieu nous révélât et nous proposât à croire certaines vérités qui le concernent dans l'un et l'autre ordre. Il était très convenable et *moralement* nécessaire, (comme disent plus tard les théologiens), que Dieu nous révélât certaines vérités de l'ordre naturel qui ont trait à son essence et cela pour trois motifs. D'abord parce que sans cela peu d'hommes seraient arrivés à cette connaissance des choses divines, le manque de talents, la multitude des occupations temporelles, la paresse de poursuivre de pénibles recherches seraient les causes ordinaires de l'ignorance des choses de Dieu. Deuxièmement le petit nombre de gens qui pourraient acquérir cette connaissance n'y arriveraient qu'à un âge déjà avancé de leur vie. Troisièmement cette connaissance aurait toujours été très imparfaite, mêlée d'erreurs et entourée d'incertitudes. Par la révélation et par la foi, au contraire, tous les hommes peuvent très facilement et très vite atteindre à une connaissance sûre des choses divines (1).

Dieu devait encore proposer aux hommes des vérités surnaturelles à croire, c'était une nécessité *absolue*, puisque Dieu nous avait fixé une destinée surnaturelle. Une révélation surnaturelle pouvait seule nous faire connaître le

cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio.

(1) *C. gent.* I, c. 5. Dans le commentaire sur les Sentt. 3, dist. 24, qu. 1. a. 3 saint Thomas cite les motifs que le Rabbi Moyse avance pour établir la nécessité de la révélation divine pour les vérités naturelles relatives à Dieu ; il ajoute le motif suivant : Quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum. Et quia cuilibet non potest adesse doctor paratus, ideo Deum (s) lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet.

bien surnaturel, vers lequel nous devions tendre de tous nos efforts (1). Il était en outre très convenable que Dieu nous communiquât les vérités surnaturelles, pour que notre connaissance de Dieu, l'être incompréhensible, fût plus conforme à la réalité, pour que nous ne fussions pas aveuglés à son sujet par la vanité de notre savoir, mais que nous conservions l'humilité du cœur et un vif désir d'une parfaite connaissance de Dieu, pour qu'enfin notre cœur, avide de connaître plus parfaitement et plus exactement notre père bien-aimé et notre plus grand bien, voie satisfaites ses aspirations pressantes (2).

3. Accepter par la foi ces vérités révélées par Dieu, leur donner une adhésion entière est chose absolument conforme à notre nature d'être raisonnable, parce que l'examen des faits qui ont accompagné ou suivi la révélation sont bien capables de nous donner la conviction la mieux établie, sinon la plus nécessitante dans la forme, sur le fait même de la révélation. Qu'on se rappelle ici les miracles et les prophéties, l'illumination manifeste des auteurs du Nouveau Testament, la propagation merveilleuse du christianisme (3). D'un autre côté les vérités surnaturelles de la révélation ne sont pas en contradiction avec les vérités de la raison, parce que les deux dérivent d'une seule et même vérité divine. Où il semble y avoir contradiction, il faut tenir que c'est la prétendue vérité naturelle, qui est en défaut (4), ou bien la vérité révélée qui est mal comprise. La raison peut encore s'élever jusqu'à la connaissance de l'harmonie qui existe entre les vérités de l'un et de l'autre ordre, puisqu'elle peut découvrir les ressemblances et les rapports qui les unissent (5).

(1) *C. gent.* I, 5. — (2) *L. c.* — (3) *L. c.* c. 6.

(4) *Ib.* c. 7 : Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae; et sic ad ea solvenda locus relinquitur. — (5) *Ib.* c. 8.

4. L'acte par lequel nous nous approprions ou acceptons les vérités révélées par Dieu est l'acte de foi théologique. C'est le mérite spécial de saint Thomas d'en avoir analysé, avec une irréprochable exactitude, l'essence et les qualités ainsi que d'avoir montré sa distinction des autres fonctions de l'intellect humain. Depuis cette époque la doctrine de la foi n'a pas cessé d'être soumise à l'examen et de se perfectionner sur divers points.

Saint Thomas regarde comme les plus importantes fonctions de l'intellect humain d'abord la connaissance des essences des choses ou la formation de l'idée, et deuxièmement la formation du jugement par l'union ou la distinction des idées dans une proposition. Cette dernière fonction s'exerce par la détermination simultanée (*determinatio)* de l'esprit en faveur d'une proposition, à laquelle on en oppose une autre tenue pour fausse ; c'est en somme la certitude (1). Cette détermination de notre intellect, qui est capable, en tant qu'*intellectus possibilis*, de recevoir une multitude infinie d'idées et de jugements, ne se produit cependant que sous l'influence de l'évidence intime de la vérité étudiée, qu'elle soit immédiate comme dans la connaissance des premiers principes, c'est-à-dire dans la fonction même de l'intellect, ou qu'elle soit médiate comme dans les propositions déduites des principes, c'est-à-dire dans la fonction de la *ratio*. La volonté peut encore la mettre en branle, en déterminant l'intellect au jugement ou à l'adhésion, après que l'assentiment a été reconnu comme chose convenable, utile ou bonne. Saint Thomas justifie par là la définition de saint Augustin : *credere est cogitare cum assensu (sc. voluntatis* (2).

Saint Augustin, dans son traité *De utilitate credendi*, écrit contre les Manichéens, avait assis la conviction sur l'autorité d'un témoin extérieur (c'était d'après lui le côté spéci-

(1) Cf. *In Sentt.* 3. dist. 23. qu. 2 a. 2 : Certitudo nihil aliud est, quam determinatio intellectus ad unum.

(2) Quaest. disput. 13. de fide a. 1. — In Sentt. 3. dist. 23. qu. 2. a. 2.

fique de la foi en général), sur l'affinité essentielle de la foi pour une intelligence humaine et sur l'importance du rôle de cette dernière dans le développement, l'enrichissement et le perfectionnement de la connaissance. Saint Thomas a surtout en vue la foi divine et, abstraction faite de la certitude qui est commune à la foi et à la science, il fait spécialement ressortir la coopération de la volonté dans l'acte d'adhésion à la vérité de foi. Cette coopération est précisément nécessaire, parce que la foi ne pénètre pas jusqu'à l'évidence intrinsèque de la vérité, mais ne se fonde que sur la véracité du témoin, c'est-à-dire sur des *motifs extrinsèques* à la vérité (1). La foi n'est donc essentiellement qu'une connaissance médiate.

On doit dès lors se demander si la coopération de cette volonté est toujours celle d'une volonté libre, si, en d'autres termes, la foi est toujours un acte moral. Il faut l'affirmer sans crainte de l'acte de foi théologique, considéré comme acte surnaturel, utile au salut ; mais il ne s'agit pas ici d'un tel acte de foi. Il y a encore un acte de foi involontaire, se produisant nécessairement, l'acte de foi à certaines vérités supra-rationelles, l'acte de foi chez le diable par exemple (Jac. 2, 19) ; il y a aussi un acte de foi humain se produisant aussi nécessairement, celui qui porte sur un témoignage déterminant des autres hommes ou de tout le genre humain. Saint Thomas donne l'explication suivante du premier acte de foi dans les démons. Les démons sont des êtres parfaits et spirituels et comme tels, ils ont connu en toute évidence les miracles du Seigneur en tant que révélations de Dieu ; c'est ainsi qu'ils ont cru nécessairement au contenu surnaturel des enseignements de Jésus. Saint Thomas explique la seconde espèce d'acte de foi nécessaire par l'impossibilité où nous sommes parfois d'admettre la fausseté du témoignage humain (2).

(1) S. th. I. q. 12. a. 13. ad. 3 : Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a *visione ejus cui creditur*.

(2) *In Sentt.* 3, dist. 23, qu. 3, a. 3 : Ratio autem haec inducens ad

La volonté libre coopère toujours dans l'acte surnaturel de la foi théologique, qui est fondé immédiatement sur le motif de l'omniscience et de l'absolue véracité de Dieu. De même que la conviction est acquise dans le domaine de la science par un triple acte : la proposition de la vérité, la discussion et la pénétration de son essence, de même il y a une triple étape dans l'acquisition de la foi : l'audition de la vérité, qui nous est transmise d'ordinaire vaguement par des mots et parfois au moyen d'autres signes, l'assentiment que nous lui donnons et une certaine connaissance de son contenu (1). Au reste la coopération de la volonté dans l'acte de foi ne doit pas être irraisonnable. Ces deux facultés de l'âme, la connaissance et la volonté, se compénètrent donc pour produire l'adhésion à la vérité supra-rationnelle. La raison acquiert par les miracles et les prophéties la certitude que Dieu omniscient et véxace a fait connaître aux hommes ces vérités déterminées en vue de leur salut : elle propose à la volonté l'adhésion nécessaire à ces révélations de Dieu comme bonne, convenable, obligatoire et indispensable au salut, en sorte que la volonté contribue à saisir l'intelligence humaine et à la soumettre en tout à Dieu, vérité absolue (2). L'influence de la raison sur la vo-

credendum potest sumi, vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum, vel de Deo, vel de aliis rebus ; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut quando credimus aliqua, quae nobis divinitus dicta sunt per ministros. Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc, quod non apparet aliquid contrarium ; sed secundo modo intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur. Et primo modo est fides in daemonibus, in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et ex miraculis, quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea, quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt. Non autem secundo modo. Cf. *S. th.* 2. 2. qu. 5, a. 2.

(1) *Ib.* dist. 24, qu. 1, a. 2, ad tertiam.

(2) *In Sentt.* 3, dist. 23, q. 2, a 2 : Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur vel aliquid circa ipsum vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, id est, amando in eum tendere. Est

lonté consiste à présenter la véracité du témoignage divin et à amener ainsi, d'après saint Thomas, le *credere Deo* ; et l'influence de la volonté sur la raison consiste à prendre la raison et à produire le *credere in Deum*. La volonté n'agit donc pas seulement négativement en écartant les doutes possibles, mais son action est surtout positive, car elle entraîne la *certitudo adhaesionis* ou la *determinatio ad unum*. C'est pourquoi la foi divine, en tant qu'elle repose sur le témoignage vérace de Dieu, est infaillible et contient en elle-même un plus haut degré de certitude que la science naturelle (*nam Deus nec falli nec fallere potest*) (1).

L'objet matériel de la foi divine s'étend aux vérités qui s'occupent de Dieu et des choses créées, dans la mesure où celles-ci ont un rapport avec Dieu. Il embrasse essentiellement ou *substantialiter* les vérités supra-rationnelles, *accidentaliter* seulement les vérités naturelles de la religion, les *præambulæ* et *consequentiæ fidei*. Son objet formel est la véracité divine (*veritas prima*) ou plus exactement, le motif de tout acte de foi est le fait de la révélation faite de la vérité en question par Dieu omniscient et absolument vérace (2). La *veritas prima* peut donc être comparée à la lumière, dans laquelle nous voyons les articles de foi particuliers considérés comme vérités divines, tout comme nous percevons dans la lumière matérielle les objets qu'elle éclaire et colore.

Les explications de saint Thomas sur la coopération de l'intelligence et de la volonté dans l'acte de foi nous fixent sur deux conséquences ou deux détails précis qu'il nous

enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat ad actus fidei est credere Deo. Ratio enim, qua voluntas inclinatur ad assentiendum his, quae non videt, est, quia Deus ea dicit, sicut homo in his, quae non videt, credit testimonio alicujus boni viri, qui videt ea, quae ipse non videt.

(1) *Ib.* qu. 2, a. 4.

(2) *S. th.* 2. 2. qu. 1. a. 1 : Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.

donne au sujet de la foi. La première conséquence est celle-ci : celui qui est parvenu à acquérir la science sur une vérité de la religion, ne peut plus faire un acte de foi à cette vérité, par exemple à l'existence de Dieu déjà connue par la raison si ce n'est en manifestant la disposition de croire à tous les « *præambula fidei* » même s'il n'était pas convaincu nécessairement et évidemment de leur vérité (1). Dès que l'intellect en effet ne se décide à admettre la vérité que sur son évidence intrinsèque, il n'y a plus de place pour l'acte de la *determinatio ad unum* de la volonté. Sur ce point les théologiens qui vinrent dans la suite, s'écartèrent de saint Thomas, ils comprirent autrement la certitude de l'adhésion et estimèrent possible un accroissement de certitude, quand, à la science, vient s'ajouter la foi.

La deuxième conséquence de l'opinion de saint Thomas c'est que, d'après notre docteur, l'examen des miracles et des signes engendre bien la conviction sur le fait de la révélation, il la nécessite même chez les témoins oculaires, mais la foi théologique surnaturelle ne commence que là où, sur l'ordre de la volonté mue par la grâce, elle prend pour son motif immédiat et déterminant l'omniscience et la véracité,qui sont la source première de toute vérité(2). Les motifs de crédibilité du fait de la révélation ne peuvent servir de motif à la foi théologique surnaturelle. Dans l'acte de foi théologique l'âme se donne absolument avec toute son intelligence à la vérité divine considérée comme telle et elle se soumet complètement à son empire. L'examen des *motiva credibilitatis* ne fait donc que retarder la foi en écartant les obstacles de dessus sa route. Mais une foi aux vérités supra-rationelles, basée sur le seul motif de l'évidence irrésistible et nécessaire de la révélation prouvée par les miracles qui l'accompagnent, ne serait

(1) Saint Thomas donne ce détail, et dans son commentaire sur les *Sentences*, et dans les *quæst. disput.*, et dans la *Somme théol.* (2. 2. qu. 1. a 4.)

(2) *S. th.* 2. 2. qu. 2. a. 9 : Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam.

qu'un acte naturel, extorqué en quelque sorte, par les circonstances et où l'âme ne s'élève pas encore au-dessus des lois naturelles de sa pensée (1).

Plus tard le cardinal de Lugo essayera de faire entrer dans le motif de la foi, quoique à un plan secondaire, la conviction issue de la crédibilité du fait de la révélation et provoquée par les miracles. Il est cependant difficile de faire accorder cette opinion avec l'explication de saint Thomas, qui n'attribue jamais ce rôle à cette conviction. On ne peut objecter à Lugo qu'il fait de la foi une conclusion naturelle d'un raisonnement, car saint Thomas admet aussi qu'on peut appeler l'objet de la foi une vérité complexe (*veritas complexa*), qu'il considère comme un jugement ou une connaissance médiate. Dans la simple perception sensible ou intellectuelle (dans la connaissance incomplexe), il ne saurait être question de vraie ou fausse compréhension, cela ne peut exister que dans la connaissance de l'être réel des choses, dans le jugement, ce qui est bien le propre de la foi. Mais on peut bien opposer à l'opinion de Lugo que, d'après saint Thomas, l'acte de foi, abstraction faite des *motiva credibilitatis*, a cependant son terme dans le fait que la volonté commence à tendre vers la vérité divine absolue, proposée par la raison, et considérée comme le bien suprême, dont la possession parfaite lui sera donnée un jour au ciel, et qu'elle impose à la raison la soumission complète devant cette vérité première, qu'elle doit s'approprier ; elle aide enfin l'intelligence en soutenant et en encourageant ses efforts dans la tendance vers

(1) *Ib.* qu. 5, a. 2 : Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo ex ordine voluntatis ad bonum ; et sic credere est actus laudabilis : alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei ; sicut si aliquis propheta praenuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifeste hoc dici a Deo, qui non mentitur ; licet illud futurum quod praedicitur, in se evidens non esset.

cette vérité. Ce n'est plus rester dans l'opinion thomiste que de prétendre que la volonté ne s'applique à saisir la vérité de foi que sous l'impulsion des miracles dont elle est accompagnée. Les miracles, n'étant que des formes extérieures de la révélation divine, n'ont aucune influence sur la fonction de la volonté ; ils n'ont pas même toujours une relation immédiate avec la véracité de Dieu. Leur connaissance et leur valeur ne fait que préparer la participation de la volonté à l'acte de foi et l'union de notre intelligence avec la *veritas prima*. Les vérités particulières de la foi sont ces rayons colorés, sous lesquels la *veritas prima* se rend de quelque manière perceptible à notre esprit.

Par là s'explique que la coopération de la volonté dans l'acte de foi est surnaturelle et conditionnée par la grâce. C'est par un commencement d'amour que la volonté doit saisir, comme son plus grand bien, cette vérité absolue dont la vision sera complète dans l'autre vie. En s'unissant et se soumettant à cette vérité supérieure, notre intelligence en acquiert élévation et parure. De cette façon la certitude de foi nous apparaît comme une résultante de la grâce et de la volonté libre, comme une certitude surnaturelle qui est objectivement bien plus grande que celle de la science (1).

§ 14.

Thèses fondamentales sur la théorie de la connaissance et de la métaphysique chez saint Thomas. *(Suite)*.

Saint Thomas a su unir dans un merveilleux accord la théologie et la philosophie ; chez lui les parties spéciales de chacune s'ajoutent et se combinent pour former un système d'une unité parfaite. C'est ainsi que la métaphysique se rattache à la théorie de la connaissance. Celle-ci cherche à expliquer entre autres choses comment notre connaissance

(1) *De verit.* qu. 1, a. 9.

évoque en nous une image du monde réel, quelles relations existent entre le général et le particulier, soit dans les idées de Dieu, cause première *(ante rem)*, soit dans le monde créé *(in re)*, soit enfin dans notre intellect *(post rem)*. Notre faculté de connaître a surtout affaire avec le général, comme cela arrive pour toutes les sciences, qui par le général expliquent l'individuel et le concret ou ramènent au général le concret et le particulier (1).

Les sciences n'ont donc pour objet le concret qu'en tant qu'elles l'atteignent au moyen de raisons générales. Sur tous ces points essentiels saint Thomas est d'accord avec Albert le Grand. L'un et l'autre admettent la théorie péripatéticienne de la connaissance humaine et la théorie corrigée des idées de Platon. D'après eux, nos idées générales sont donc les images des choses existantes en dehors de nous; elles ne leur correspondent pas parfaitement, mais revêtent quelque chose de la nature et de l'état de l'objet à connaître. Les universaux sont autre chose dans les choses en dehors de nous et autre chose en nos pensées.

La réflexion sur notre connaissance nous convainc que nous avons par elle un miroir des choses en nous, en dehors de nous et au-dessus de nous ; les choses nous deviennent propres d'une certaine façon, l'intellect les engendre à nouveau en nous. Le premier travail qui s'opère en l'homme est celui de la perception sensible, qui nous donne les images sensibles du côté extérieur des choses, de l'individuel et du matériel, puis nous nous élevons à la connaissance spirituelle, nous saisissons le général au moyen des idées, et enfin nous arrivons à la connaissance de la cause première. Plus tard, dans la contemplation immédiate de

(1) *C. gent.* II, 55, 10 : Intelligibile, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile. Necessaria enim perfecte intellectu sunt cognoscibilia, contingentia vero, in quantum hujusmodi, non nisi deficienter ; habetur enim de eis non scientia, sed opinio ; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum sc. sunt universalia.

Dieu, qui nous sera donnée par une élévation de notre nature, notre connaissance atteindra sa perfection et sa plénitude (1). De même que l'homme a besoin du corps pour réaliser son existence et sa personnalité, de même il a besoin de la perception sensible, du concret et du particulier, au moyen des organes corporels, pour arriver à la connaissance intellectuelle des choses. « *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* ». Telle est la formule exacte que saint Thomas a empruntée à Aristote (2). Perception sensible et connaissance intellectuelle sont sans doute des fonctions de facultés différentes, mais fonctions d'une même âme humaine et se rencontrant dans l'essence de l'âme pour y former une unité. C'est pourquoi saint Thomas fait de l'essence des choses matérielles l'objet premier de la connaissance humaine. C'est déjà ouvrir la porte à la solution de la question, capitale en philosophie et en métaphysique, de la réalité des idées générales et de leur valeur *ante rem*, *in re* et *post rem* (3). Le docteur angélique en effet partit de ce principe d'Aristote pour se déclarer en faveur du réalisme modéré, il l'édifia de toutes pièces et lui donna l'appui de son autorité. L'homme ne connaît pas l'essence des choses matérielles par une vision immédiate, il ne l'a pas vue davantage dans un monde préexistant, car l'admission d'un tel monde d'idées subsistantes ou d'universaux est aussi arbitraire que celle d'un monde préexistant pour les hommes eux-mêmes.

La réflexion sur l'activité de notre faculté de connaissance nous convainc que cette activité ne commence à s'exercer qu'avec la perception de l'individuel et du matériel dans les choses extérieures ; elle passe ensuite par l'abstraction, la comparaison, la déduction jusqu'à l'intime de ces choses ; elle saisit dans son idée leur essence et la conserve comme une acquisition et une conquête intellectuelle. Ce n'est pas le lieu de poursuivre le processus de

(1) *C. gent.* III, 50; III, 57, 1. — (2) *S. theol.* 1. qu. 85. a. 3.
(3) *In Sentt.* 2. dist. 3. qu. 3. a. 2.

notre connaissance, nous y insisterons spécialement dans la troisième partie de l'histoire des dogmes. Nous en avons cependant assez dit pour comprendre que l'essence des choses, telle que la saisit notre esprit (*universale post rem*), est une chose objective, dans la mesure où elle appartient en propre à un nombre illimité d'individus de la même espèce. Mais elle n'existe pas comme telle, en tant qu elle est générale dans les choses particulières, elle n'y existe comme *universale in re* que sans les qualités individuelles. De la notion de l'être universel, de la substance universelle il ne faut pas conclure à une réalité, adéquatement correspondante, de l'être universel, de la substance universelle ou de la matière universelle. L'existence de l'essence des choses ne nous est connue en général ni par l'abstraction, ni par l'observation. Nous reconnaissons bien et nous voyons d'une manière immédiate la réalité existante des caractères individuels des choses extérieures, et la réflexion nous fait connaître les activités de notre âme. Alors seulement nous concluons à l'existence de l'essence des choses, cause immédiate des phénomènes externes, ainsi qu'à l'existence de notre propre substance et d'une cause première de nos actes et de nos phénomènes. Il n'est donc pas du tout légitime d'admettre comme existant et réel l'universel perçu par l'abstraction, parce que, dans la pensée, nous l'avons saisi par la comparaison de plusieurs objets, comme une qualité commune à tous ou bien parce que nous sommes forcés de penser suivant la nature de notre intelligence. Notre idée des choses ne tire pas tout de leur essence, elle est encore le résultat ou le fruit de notre activité intellectuelle, qui a été seulement mise en branle, par les choses extérieures. L'essence des choses n'est pas non plus le seul fondement des qualités matérielles et individuelles, qui l'actualisent dans l'existence, elle n'est pas davantage le fondement de sa propre existence. Elle n'a en soi que la possibilité d'exister ; nous la concevons en effet nécessairement comme quelque chose de général,

qui peut obtenir l'existence dans une multitude infinie d'individus. C'est à la toute-puissance de Dieu au moment de la création ou indirectement à la création qu'il faut faire remonter ou qu'il faut attribuer l'être ou l'existence de toutes les choses finies et composées, en quelque façon, d'essence et d'accident. Il n'y a pas là un écoulement ou une émanation d'idées générales réalisées de l'être, de la substance, de la vertu, de la beauté etc. (1).

Les essences des choses n'ont leur type premier que dans les pensées ou les idées éternelles de Dieu ; c'est là qu'il faut chercher les *universalia ante rem*. L'existence réelle n'y est pas encore incluse ; il y a seulement mais nécessairement l'existence idéale, puisque Dieu, principe et créateur de toutes choses, de tout être, n'agit *ad extra* que comme être connaissant et voulant librement et qu'il possède de toute éternité la connaissance de toutes choses, parce que son essence est éternelle et immuable (2). Jusque-là saint Thomas donne raison à l'idéalisme platonicien (3), sans admettre avec lui la subsistance réelle des idées et sans regarder les essences des choses comme des émanations de Dieu. Le processus de la connaissance, par lequel l'esprit humain arrive à la certitude sur la réalité des choses et sur les idées qui sont en Dieu, se détaille, d'après saint Thomas, ainsi qu'il suit :

1. Quand l'intellect s'est emparé de l'essence des choses dans son idée *(intentio)*, qui est née de la coopération de l'esprit pensant et de l'image apportée par l'objet extérieur *(species impressa)*, il marche vers la connaissance de lui-même et il prend conscience de son action. La première étape dans cette conscience de soi est la certitude de la réalité, acquise par la réflexion sur les activités de l'intellect,

(1) *C. gent.* II, 16. — (2) *Ib.* II, 24.

(3) *C. gent.* III, 24 : Formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum caeli.

et la certitude de la réalité de son essence et de sa substance propres. Il en résulte, pour l'intellect réfléchissant, la certitude dès que celui-ci a établi l'accord de l'objet contenu avec nos notions et nos jugements. Cet accord est d'abord fait par la réflexion entre les fonctions effectives de notre propre intelligence et les idées ou jugements acquis. La perception sensible n'arrive pas à ce discernement ; le sens intime lui-même ne fait que ressentir l'activité sensible dans son être propre. Notre intellect au contraire, par la réflexion, saisit sa propre activité ; et il ne se borne pas à percevoir cette activité, il la perçoit encore comme un écoulement, un effet de sa propre force, et il reconnaît comme support de cette force sa propre âme et son essence. L'accord du connu avec l'image apparaît dans cette conscience de soi avec une entière évidence. La certitude est acquise la première, parce que nous ne pouvons établir qu'après, à la réflexion, la vérité de notre connaissance (1).

La deuxième étape de cette conscience de soi et son point le plus élevé c'est bien cette exacte connaissance scientifique des facultés et de l'essence de l'âme elle-même, qui nous révèle celle-ci avec ses distinctions d'avec toutes les autres, dans sa prépondérance spécifique et son élévation au-dessus de toutes les choses matérielles.

(1) *De verit.* qu. 1. a. 9 : Dicendum quod veritas est in intellectu et n sensu licet non eodem modo, in intellectu enim est sicut consequens actum intellectu, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectu reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus. quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus in cujus natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu, sicut consequens actum ejus, dum sc. judicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu..... quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus.

2. D'après ce qui vient d'être dit, la certitude de notre intellect et la conscience de notre connaissance de la vérité naît de la réflexion sur soi-même et de notre faculté de connaître appréhendée et tirée de l'essence de l'âme ; il suit de là que notre certitude se complète tout comme notre connaissance naturelle par la réduction de toutes les vérités à une même vérité unique plus élevée et le rapport de toutes choses à Dieu. La faculté de connaître, dont est doué l'esprit humain, est infinie en ce sens qu'elle peut contenir en elle une foule infinie de vérités et d'images, et qu'elle peut poursuivre les plus hauts principes des sciences et en faire découler une multitude innombrable de propositions. Mais il lui est impossible d'atteindre la quiétude et la satisfaction, le nombre des vérités à découvrir se multiplie sous nos investigations mêmes et le but paraît reculer à mesure que nous avançons. Seule la possession de la vérité première, où viennent s'abîmer toutes les choses possibles et réelles, lui donnera le repos et rassasiera ses avidités (1). Mais par sa force naturelle, l'homme ne peut arriver qu'à une connaissance imparfaite de Dieu, la vérité la plus élevée. L'essence divine ne rentre immédiatement, ni par elle-même ni par son activité, dans le domaine de notre connaissance pour que nous puissions nous en créer une image. On ne peut connaître Dieu que comme cause première créatrice et par ses effets dans le monde fini. Non seulement l'âme humaine ne peut connaître immédiatement l'essence de Dieu, mais elle ne conclut à son existence et à sa nature que par la réalité et la nature de son activité, qui peut faire l'objet immédiat de notre réflexion (2). La connaissance de Dieu par ses œuvres est plutôt médiate, parce que nous attribuons à Dieu par analogie les perfections abstraites de ses œuvres ; par analogie, car la cause doit toujours répondre en quelques façons à la nature de l'effet (3). Nous reconnaissons donc Dieu comme cause pre-

(1) *C. gent.* III, 39, 2. — (2) *Ib. c* 46 — (3) *C. gent.* I, 33.

mière, non au moyen de l'abstraction, qui dégage les notes individuelles pour ne retenir que l'idée de l'être général (1), mais à l'aide du principe de causalité. Parce que nous devons concevoir Dieu comme la cause suprême de tout, il doit être d'une simplicité absolue ; toute composition dans l'être absolu pourrait être expliquée par une cause plus élevée, qui se tient au-dessus des parties composantes. De là une opposition irréductible entre Dieu et le fini ; celui-ci est toujours en effet composé de puissance et d'acte, d'essence et d'existence (2).

Dieu ne peut donc être connu de nous que *via negationis*, alors que dans toutes les déterminations de ses attributs nous opposons aux choses finies Dieu, l'être absolument simple. Nous nous garderons d'anticiper et de développer ici l'idée de Dieu. Il faut cependant faire remarquer que l'imperfection et l'insuffisance de notre connaissance de Dieu comparée à celle que nous avons des choses créées nous tient en éveil, pour que nous achevions, étudions et élevions cette connaissance, quand Dieu viendra nous donner sa révélation. Nos aspirations naturelles ne dépassent pas les exigences de notre nature, mais Dieu, dont la puissance est sans bornes, peut s'approcher de nous, répandre en nos esprits sa lumière surnaturelle et nous élever à un plus haut degré de savoir et de vouloir (3).

3. En tant qu'elle se propose d'expliquer les choses créées dans leurs derniers fondements, la métaphysique de saint Thomas n'est pas autre que la thèse du réalisme modéré dont nous avons parlé dans le numéro 1. Tout être individuel, dans le monde extérieur, est une substance composée de forme et de matière ; la matière est l'élément potentiel et la *materia prima* une pure potentialité ; la forme

(1) *Ib.* c. 26, 4 : Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum.

(2) *C. gent.* II, 52.

(3) *C. gent.* III, 57, 1 : Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita.

au contraire, est la *forma substantialis*, le principe actuel qui spécifie l'être d'une manière déterminée. L'être particulier *suppositum*, est le support de l'existence ou de *l'être de l'existence (esse existentiae)*. Les deux parties constitutives (matière et forme) appartiennent à l'essence d'une chose. Cette essence est la même dans tous les individus de la même espèce. Elle peut exister, mais n'existe pas nécessairement, dans une foule d'individus. L'essence est donc, par rapport à l'être, le potentiel, l'être vient de Dieu qui l'actualise, parce qu'il est la cause première efficace. Essence et être *(essentia et esse)* sont d'après saint Thomas aussi réellement distincts entre eux que la forme est distincte de la matière.

L'essence particulière *(substantia prima)*, à qui seule saint Thomas après Aristote, attribue la pleine existence, s'appelle substance, en tant qu'elle subsiste en elle-même et non en un autre comme un accident. Elle s'appelle *suppositum sive individuum*, parce qu'elle est incommunicable et subsiste en soi et par soi, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un élément constitutif d'un autre être individuel (1).

Dans l'explication plus détaillée qu'il donne du principe d'individuation, saint Thomas reste pleinement d'accord avec Aristote. Quoique en effet la forme, par son union avec la matière, transmette à l'être son actualité, quoiqu'elle transforme le potentiel de la matière en actuel, le principe d'individuation, c'est-à-dire la condition préalable de l'existence individuelle de la substance, repose cependant dans la matière, dans la *materia signata*, dans cette partie précise de la matière étendue qui s'unit à la forme (comme *principium specificationis)*, pour former l'être individuel (2).

(1) *Opuscul.* 29 : Ex quo enim recipitur (forma) in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiae, ut complementum aliorum de se praedicabilium subjectum.....

(2) *Ib.* Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio

La *materia signata* est ainsi la condition préalable de l'individuation *(principium individuationis)*, mais non le principe effectif de l'être individuel, dont la production doit médiatement ou immédiatement être rapportée à Dieu. La *materia signata* n'est même un principe d'individuation que pour les choses matérielles de la nature visible, non pour les purs esprits. En ceux-ci le saint docteur n'admet aucune composition de matière et de forme, il les considère comme des formes substantielles qui, comme telles, ont déjà l'existence. Chez les Anges cependant, l'essence est réellement distincte de l'être, et le suppôt de l'être individuel *(suppositum seu personna)* est réellement distinct de l'essence et des accidents (1).

Seul l'être individuel des Anges ne requiert pas d'autre principe d'individuation que l'essence ou la forme. D'après saint Thomas celle-ci ne leur est pas spécifique, elle n'est pas la même pour tous, mais au contraire est de sa nature individuelle. Leur forme ou essence est créée par Dieu comme individuelle et spéciale à chaque ange.

Cette question de principe d'individuation fera l'objet plus spécial de notre étude sur les Anges et sur la personne du Christ ; nous aurons aussi alors l'occasion de donner des explications nouvelles.

sc. ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc ; et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae ; et ideo *materia sub quantitate determinata est principium individuationis.*

(1) *Quodlib.* 2. qu. 2. a. 4 : In angelo non est omnino idem suppositum et natura, quia aliquid accidit ei praeter id, quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam, et alia quaedam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

§ 15.

Place de saint Bonaventure et de l'école franciscaine dans la théorie de la connaissance et la métaphysique.

De même que le disciple d'Albert le Grand, saint Thomas, fut bien plus illustre que son maître et prit la tête de l'école dominicaine désormais appelée thomiste, de même saint Bonaventure, l'élève d'Alexandre de Halès, fut le chef de l'école franciscaine et l'objet de la vénération spéciale de l'Eglise qui l'honora du titre de docteur ; cette école n'en a pas moins emprunté son nom de scotiste à son successeur. Tous les deux, saint Thomas et saint Bonaventure, qui reçurent la même année (1274) la récompense éternelle dûe à leurs enseignements et à leur activité, furent bien les deux astres les plus étincelants qui parurent au firmament de la Scolastique au moyen âge ; le premier domina de beaucoup tous les autres docteurs de l'Eglise, par le lumineux éclat de sa doctrine ; le second projeta sur Dieu et sur les âmes sensibles les chauds rayons de son séraphique amour. Voilà pourquoi la postérité lui a décerné le titre de *doctor seraphicus*. Il subit lui aussi l'influence de la philosophie Aristotélicienne qui envahissait l'Occident, mais ses écrits ne manifestent pas cette pénétration et cette puissance de dialectique qui place saint Thomas au premier rang. Au lieu de cela la nature de son esprit, l'intimité de son âme, la tendance de son ordre l'inclinèrent plutôt vers la mystique, à la compréhension du dogme par le cœur ; il ne se contenta pas d'avoir une préférence marquée pour le système des Victorins, il se plaça pour la suite des temps à la tête des mystiques dont il est le porte-drapeau (1).

I. En métaphysique saint Bonaventure adopta l'opinion émise sur la nature de la matière par le philosophe juif

(1) Ses ouvrages furent imprimés à Rome (1588 en 7 vol. in-fol.) puis à Lyon (1668 en 7 in-fol.).

Avicebron (Salmon In Gebiral), dont l'ouvrage *Fons vitae*, traduit en latin était très répandu, mais avait été combattu par saint Thomas dans son Appendice de la Somme philosophique. Avec ce philosophe saint Bonaventure admit que la matière était une cause première générale pour les purs esprits eux-mêmes dont il sacrifia ainsi la simplicité et l'immatérialité. C'était aussi renoncer à la preuve de l'immortalité qui n'est due à l'âme qu'à cause de sa simplicité. Sans doute la matière, qu'il admet dans le royaume des esprits, est en dehors de l'étendue spatiale et de la corruption, elle n'en est pas moins considérée comme la cause première, potentielle, de la réception de la forme, et elle est identique dans le monde visible et invisible (1). Elle est au moins quelque chose d'homogène dans l'un et l'autre domaine (2).

Cette opinion fut suivie par l'école franciscaine. La matière nous apparaît là comme le premier objet, le but de la création bien que, par son caractère de cause simplement potentielle d'une multitude infinie de formes et d'individus, elle soit l'opposé de Dieu, le non-moi, la négation Dieu, qui est *l'actus purissimus* et exclut toute potentialité. Duns Scot alla encore plus loin en reconnaissant à la matière l'existence avant même qu'elle soit unie à la forme ; il n'y a là, il est vrai, qu'une existence incomplète. Une telle opinion n'en est pas moins la conséquence d'un réalisme exagéré, que saint Bonaventure n'a pas adopté. L'existence, dit-il, ne survient que par l'union de la forme et de la matière, grâce à la volonté créatrice ou conservatrice de Dieu, agissant en coopération avec différentes causes instrumentales.

L'opinion qui ne réduit pas l'essence de la matière à une pure puissance fut toujours trop systématique, elle s'écartait de la voie tracée par Aristote et tombait dans une série d'erreurs et de conclusions fausses toutes enchaînées entre elles.

(1) *In Sentt.* 2. dist. 17. a. 1. qu. 2.
(2) *Ib.* dist. 3. pars 1. a. 1. qu. 3.

2. D'après saint Thomas l'être est spécifié par la forme, et l'individu par cette partie déterminée de la matière *(materia signata)*, qui est saisie et dominée par la forme. Le docteur séraphique, au contraire, trouve le principe d'individuation dans la forme comme dans la matière, car la matière est, d'après lui, le fondement de l'existence ou du *hoc esse* et la forme de l'*aliquid esse* ou de l'être spécifique (1). La matière ne donne que la condition *sine qua non* de l'individuation, mais n'en est pas la seule base; la forme doit survenir pour spécifier l'être : l'union seule de la forme et de la matière produit l'individu. Nous donnerons plus de détails sur ce point quand nous parlerons, dans la première partie de l'histoire des dogmes, de l'essence des Anges.

3. Les opinions de saint Thomas et de saint Bonaventure sur le processus de la connaissance sont identiques dans les grandes lignes : tous les deux se prononcent en faveur du réalisme modéré et de la connaissance médiate de Dieu. Au nombre des vérités religieuses naturelles saint Bonaventure compte aussi la doctrine de la création, qui a son commencement dans le temps; il est sur ce point, en opposition avec saint Thomas.

Il se sert de la mystique pour déterminer les divers degrés de la connaissance de Dieu. Dieu n'a laissé dans la création visible que de simples traces, qui nous permettent de tirer des conclusions sur le maître de l'ouvrage; nous portons au fond de nous-mêmes une *image*, une ressemblance de Dieu, qui nous fait mieux connaître Dieu ; nous le connaissons plus parfaitement enfin par la lumière qui est *au-dessus* de nous : l'être divin se révèle en effet davantage ici-bas dans la lumière surnaturelle qui environne ceux qui ont la foi, l'espérance et la charité. Une certaine vision, avant-goût et prélude de la vision béatifique, est

(1) *In Sentt.* 3. dist. 10. a. 1. qu. 3. — *Ib.* 2. dist. 3. pars 1. a. 2. qu. 3 : Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio.

réservée à quelques âmes privilégiées et constitue le plus haut degré de la contemplation (1).

Il fait ressortir, même pour la foi, la coopération du cœur et de la volonté et c'est bien par là qu'elle se distingue de la science. La foi saisit la vérité comme un bien surnaturel et dispose la volonté à lui sacrifier avec joie tous les biens naturels et la vie elle-même (2). Cette coopération de la volonté est surnaturellement bonne, parce que son objet revêt un caractère surnaturel. Par elle la certitude de la foi s'affermit et s'élève au-dessus de celle de la science, pour qui nous ne nous sentons pas inclinés à sacrifier tous les autres biens naturels. La certitude de la science porte le nom de *certitudo speculationis*, celle de la foi le nom de *certitudo adhaesionis*.

Le docteur Séraphique peut avec ces principes résoudre plus facilement et d'une autre façon que saint Thomas la difficulté que nous avons déjà mentionnée et qui a trait à l'union de la foi théologique et de la science sur une même vérité, par exemple celle de l'existence de Dieu. La certitude de la science admet en effet plusieurs degrés et, dans son domaine naturel, atteint le degré le plus élevé dans la connaissance intuitive des principes innés, tel que le suivant : tout être doit avoir sa cause. Nous ne connaissons au contraire avec certitude les vérités fondamentales de la religion, même celle de l'existence de Dieu, que par raisonnement (ratione) ; nous n'arrivons pas ici au plus haut degré de certitude, si bien que, la foi survenant, nous voyons accroître notre certitude (3). Cette opinion fut soutenue, après le concile de Trente, par le cardinal de Lugo.

(1) *Itiner.* c. 5.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 23. a. 1. qu. 4.

(3) *In Sentt.* 3. dist. 24. a. 2. qu. 3 : Vel si etiam prius noscit (Deum esse), fides superveniens talem cognitionem non expellit, sicut per experientiam patet. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide.... est quia scientia manuductione ratiocinationis licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina : illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara quandiu sumus in via.

§ 16

La métaphysique et la théorie de la connaissance avec Henri de Gand.

Henri de Gand (+ 1293) naquit à Muda près de Gand. Il fut lui aussi (1) élève d'Albert le Grand et membre de l'ordre dominicain. Engagé dans la métaphysique et dans la théorie de la connaissance dans des voies originales avec des tendances marquées vers le Platonisme, il établit bon nombre de propositions métaphysiques en opposition avec celles de saint Thomas, mais que Duns Scot et son école adoptèrent. Dans la série des théologiens du moyen âge, il tient, non sans valeur, le milieu entre Albert le Grand et les Scotistes. Les diverses écoles soutinrent à cette époque de nombreuses controverses sur les questions métaphysiques. Le système de saint Thomas n'eut pas d'abord le succès et l'autorité universelle qu'il a obtenus depuis.

1. Henri de Gand a vu du premier coup d'œil le lien étroit qui unit la métaphysique et la théorie de la connaissance. Les individus sont, pour lui, un composé de forme et de matière ; mais la matière revêt dans son système des caractères nouveaux. Henri lui attribue une réalité particulière, indépendamment de la forme ; elle est, d'une certaine façon, en elle-même et pour elle-même. Pour expliquer cet être de la matière il admet une triple dégradation dans l'être. Le premier être de la matière lui vient immédiatement de la création divine, il est antécédent à la forme. Tandis que la forme ne reçoit son être de Dieu que par l'intermédiaire de la matière, en sorte que sa création revêt simultanément le caractère d'une formation dépendant de la matière, celle-ci est créée d'abord par Dieu pour elle-même et a une première subsistance propre. Le deuxième

(1) Parmi ses écrits il faut accorder une mention spéciale à ses *Quodlibela* et à sa *Summa theologiae*.

être de la matière lui vient de son essence même, (c'est l'*esse essentiae)*, puisque Dieu l'a créée comme un être potentiel, une chose intermédiaire entre le néant et l'être, un principe potentiel d'une multitude infinie de choses, car elle peut s'unir à d'innombrables formes. C'est dans cette potentialité que consiste son essence ou son être essentiel. Le troisième être, qui est l'être parfait, achevé, vient à la matière de son union avec la forme; par celle-ci, la matière devient un élément constitutif de la substance ou l'être particulier (c'est *l'esse actualis existentiae)*. En fait la matière n'a jamais le premier être sans recevoir aussitôt le troisième, mais il serait possible à la toute-puissance divine, de maintenir dans ce premier stade l'être de la matière, indépendamment de toute forme déterminée. Il en est bien ainsi des accidents de la substance du pain qu'après la consécration la toute-puissance de Dieu maintient dans leur être, sans qu'ils reposent sur un suppôt substantiel, qui n'existe plus (1).

2. Henri explique autrement que saint Thomas le rapport de l'essence à l'être. Il distingue entre eux l'être de l'essence *(esse essentiae)*, l'être de l'existence *(esse existentiae)* et l'être idéal des choses dans la connaissance humaine *(esse rationis)*. L'être de l'essence, de l'humanité ou de l'animalité, par exemple *(humanitatis aut animalitatis)*, doit

(1) *Quodl.* I, qu. 10 : Est igitur secundum jam dicta in materia considerare triplex esse : scilicet esse simpliciter, et esse aliquid duplex : unum quo est formarum quaedam capacitas ; aliud quo est compositi fulcimentum. Esse primum quo materia habet dici ens simpliciter, habet participatione quadam a Deo in quantum per creationem est effectus ejus, sicut et alia ut dictum est. Esse secundum quo materia est capacitas quaedam, habet a sua natura, qua est id quod est differens a forma.... Esse tertium non habet materia nisi per hoc, quod jam capiat in se illud, cujus de se capax est ; unde et id quod capit dat ei tale esse ; et quia illud forma est quae non potest alteri dare nisi quod habet : esse igitur quod habet forma ex natura essentiae suae per hoc, quod perficit potentiam et capacitatem materiae, communicat materiae et toti composito, et tale esse est illud quod materia habet in actu, et per hoc habet actualem existentiam.

porter en lui-même les caractères de nécessaire et d'éternel, mais en même temps apparaître indifférent à l'existence ou à la non-existence, au général ou au particulier, indifférent enfin à devenir l'objet de la connaissance sous la forme d'universel *(esse rationis)*. Mais l'essence est déjà un *ens*, et en même temps quelque chose de nécessaire et d'éternel, en tant qu'elle existe comme idée en Dieu ou qu'elle fait objet de la pensée de Dieu. Les pures images de l'homme ne peuvent donc avoir aucun *esse essentiae*. Cet être d'essence est donné aux choses par Dieu, qui est la cause idéale la plus élevée *(causa exemplaris)*; c'est de Dieu aussi que découle l'existence ou le *esse existentiae*, car Dieu est la cause créatrice et effective de toutes choses (1).

Le caractère particulier de cette opinion, qui se distingue ainsi de celle de saint Thomas, c'est que Henri n'attribue pas la généralité mais seulement la quiddité à l'être de l'essence, qui est le même dans l'idée de Dieu. La pensée seule de l'homme donne à l'essence le caractère d'universalité en la concevant comme propre à plusieurs individus. Au général ne correspond donc que quelque chose, qui est dans notre esprit.

Les autres Scolastiques n'admettent pas cette distinction ainsi comprise entre l'*esse essentiae* et l'*esse rationis*, quoique Dieu saisisse les choses dans son idée d'une manière infiniment plus parfaite que nous ne les saisissons nous-mêmes. Henri de Gand ne se sépare pas moins de saint Thomas en se refusant à reconnaître une distinction réelle entre l'essence et l'existence. Lui aussi fait cependant dériver l'existence de la volonté créatrice de Dieu et ne la

(1) *Quodl.* III, qu. 9 : Triplicem quidem habet intellectum verum, sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus : alterum vero habet esse rationis ; tertium vero habet esse essentiae. Animal enim acceptum cum accidentibus suis in singularibus est res naturalis ; acceptum vero cum accidentibus suis in anima est rationis ; acceptum vero secundum se est res essentiae de qua dicitur quod esse ejus est prius, quam esse ejus naturae vel rationis, sicut simplex est prius composito.

considère que comme un accident de l'essence. La distinction ne doit pas être seulement une distinction de raison *(differentia rationis)* mais une *differentia intentionis.* S'il en était autrement, l'existence actuelle devrait toujours être unie à l'essence, ce qui n'arrive pas.

A l'essence d'une chose, déjà existante dans l'idée de Dieu, est toujours unie la possibilité d'exister, que Dieu peut réaliser par un acte libre de sa volonté créatrice. L'existence actuelle n'est pas nécessairement liée à l'essence. La créature ne se conçoit pas sans son essence, puisqu'en l'essence elle a son être, mais elle reçoit de la volonté libre de Dieu l'existence actuelle et de la sorte la créature n'est pas son être (1). Il ne faudrait pas croire cependant que l'être des créatures soit réellement distinct de l'essence, pas plus au reste que le principe éclairant de la lumière, le principe vivant de la vie. Ce qui frappe ici c'est la tendance platonicienne à accentuer et à retenir sur tout l'être de l'essence qu'ont les choses en tant qu'idées de Dieu. Leur existence actuelle n'en serait même pas réellement distincte, ce ne serait qu'une *éfulguration* de l'être de l'essence *(esse essentiae)* qu'ont les choses en Dieu, éfulguration conditionnée toutefois par la volonté libre de Dieu (2). Le danger ordinaire de cette doctrine c'est de verser dans des opinions panthéistes.

(1) *Quodl.* I, qu. 9 (p. 11. ed. Ven. 1613) : Si vero loquamur de secundo esse creaturae : illud licet non differt re ab essentia creaturae, non tamen differt ab illa sola ratione, in quantum intellectus diversis conceptionibus capit de ea, quod est et quod tale quid est substantia vel accidens, sed etiam differt ab illa *intentione*, quia quantum ad tale esse ipsa essentia creaturae potest esse, et non esse. Esse enim habet in quantum alterius effectus quidem est, non esse autem habet de se, et in illud non esse cadit, quando ille qui fecit quod est, conservare desinit; et ideo de tali esse non potest concedi, quod essentia creaturae est esse suum.

(2) *Ib.* (p. 10) : Unde si sol libera voluntate posset radium per se subsistentem producere, radius ille quantum est de se et natura sua indifferens esset ad esse et non esse, et quantum esset non ens quoddam ; quantum autem est ex parte solis posset esse in se recipere, et reciperet cum fieret in effectu a sole, et esset ille radius factus et stans in se, et lumen quoddam secundum suam essentiam et similitudo lucis solaris participans per

On conçoit Dieu comme l'être absolu, qui réalise les essences des choses par sa volonté libre, si bien qu'elles ne puissent plus être empêchées de passer à leur existence actuelle.

3. Henri de Gand n'admet pas non plus la distinction entre l'essence et la personne ou bien entre la nature et l'individu qui supporte la nature. Il résout la question du principe d'individuation autrement que saint Thomas et les Pères. Ces derniers en avaient établi le fondement pour la nature humaine dans les accidents et qualités *(idiomata)* des êtres particuliers. Henri prétend que ces *idiomata* ne surviennent qu'après l'individualisation de la forme et ne peuvent dès lors l'individualiser.

Saint Thomas, après Aristote, plaça dans la *materia signata* le principe d'individuation des individus parce qu'à chaque forme est réservée une partie déterminée de la matière et ne jugea pas nécessaire de rechercher pour les esprits purs un principe d'individuation, puisqu'ils sont individuels d'après leur essence, en tant que *substantiae sive formae separatae*. Henri admet que le principe d'individuation, en dehors de l'idée et de l'essence, repose dans la forme dont il accompagne la production. Ne se trouvant pas dans la nature de la chose produite, il ne peut être quelque chose de positif, autrement il serait lui-même produit et devrait s'ajouter comme forme particulière à la nature de la chose. Il n'introduit dans l'essence ou la forme qu'une double négation, qui explique l'origine de l'individu, la négation de la possibilité d'une multiplication à l'intérieur, et la négation d'identité avec un autre individu à l'extérieur (1). On doit appeler, dit-il, cette négation un accident.

hoc ipsa luce solis, et ita esset ille radius quaedam participatio lucis solaris per suam essentiam, et in sua essentia non per aliquid additum suae essentiae receptum in ipsa re differens ab ipsa, sicut lumen receptum in aëre differt ab ipso.

(1) *Quodl.* V. qu. 8. p. 246 : Quae quidem negatio non est simplex, sed

De cette manière il résout ou nie la plupart des distinctions réelles entre les éléments constitutifs des êtres particuliers. Saint Thomas les avait supposées ou prouvées réelles. L'explication qu'Henri donna de l'hypostase ou du *suppositum* fit craindre qu'il ne compromît l'être de l'individu particulier. Il n'attribue pas à celui-ci ou au *suppositum* l'existence actuelle, qui ne survient que comme un accident lié à l'essence et d'une nature telle que Dieu, par sa volonté créatrice, peut l'accorder extérieurement à l'essence. C'est à l'explication de l'union hypostatique que servent principalement toutes ces hypothèses métaphysiques, en majeure partie adoptées par Duns Scot et l'école scotiste. De là proviennent les conceptions et explications diverses et détaillées de ce dogme.

4. Henri ne donna pas non plus toute son importance à l'individu dans l'idée divine. Pour lui, Dieu, n'a des idées différentes que sur les essences des choses spécifiquement différentes. A ces essences comme à ces idées Henri ne reconnaît qu'une indifférence à l'être ou au non-être, à l'universel de la connaissance humaine ou au particulier de l'individu. Il nous représente comme *une* l'idée qu'a Dieu d'une multitude d'individus de la même espèce ; elle doit rester *une* quoiqu'elle puisse se rapporter et se rapporte effectivement à de nombreux individus, comme des rayons accessoires se rapportent à un foyer principal (1).

duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec, quod tantum haec, non habendo sc. intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei, et iterum tantum haec, quod non sit aliqua aliarum suæ speciei. Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat.

(1) *Quodl.* I. qu. 1. p. 46 : Secundo modo illa una idea respectu essentiae est, ut plures respectu suppositorum multiplicarum sub illa essentia. Ita quod sicut ipsa essentia rei una est in se, et plures in relatione ad supposita, sic ipsa idea ejusdem essentiae una est, ut respicit ipsam essentiam absolute, plures est in quantum respicit ipsa supposita sub identitate essentia..... Sicut si unus radius descendens in aliquod punctum medii, ab illo reflexus multiplicetur in plures, praeter quod re et subjecto differunt illi radii. Non sic autem isti respectus.

Les idées divines sur les individus et les choses individuelles ne trouvent pas dans le système d'Henri l'explication qui leur convient et c'est souvent une ombre qui obscurcit la notion de la Providence divine dans ses rapports avec les êtres individuels. Les êtres n'ont une idée en Dieu qu'en tant qu'ils tombent sous la notion et sous l'idée de genre.

5. A d'autres questions métaphysiques Henri donne des solutions originales et personnelles. Le rapport réciproque des principes constitutifs de la nature humaine fut entendu par lui d'une façon nouvelle, inconnue aux théologiens, qui l'avaient précédé. Il s'accorda, en vérité, dans les points les plus importants avec saint Thomas et avec les autres théologiens, en particulier pour la composition de l'homme en forme et en matière. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, Henri attribue l'être en général à la matière, non par l'action de la forme, qui sert de terme intermédiaire, mais immédiatement par la création de Dieu, de sorte que l'être essentiel *(esse essentiae)* de la matière est déterminé par l'idée de Dieu. L'âme humaine, principe spirituel, semble donc avoir besoin d'un intermédiaire pour s'unir à la matière, qui a déjà en elle-même un « *esse essentiae* » et « *existentiae* », et c'est grâce à cet intermédiaire qu'elle peut devenir une substance avec la matière. Henri dut admettre dès lors, sans avoir d'ailleurs des motifs suffisants, une forme intermédiaire, qui dispose la matière à un mélange de l'âme humaine avec la matière tel qu'il en résulte l'unité de substance et de personne. Cette forme a reçu le nom de « forma corporeitatis » ou bien de « forma mixti (1)... » L'école scotiste a, elle aussi, admis cette hypothèse, qui a été surtout utilisée dans la doctrine de la résurrection et de la transsubstantiation. Henri s'appuie pour la soutenir sur la génération de l'homme et sur le dogme de la sainte Eucharistie. La génération implique une certaine disposition du germe vital à s'unir à l'âme, puisque les parents ne

(1) *Quodl.* IV. qu. 13.

sont pas et ne peuvent pas être le principe de l'âme ; s'il en était autrement, il ne faudrait pas dire que l'homme est engendré, mais qu'il est créé ; il s'ensuivrait encore qu'il pourrait être créé d'une matière quelconque. Cette disposition ne peut être qu'une forme qui émane de la matière et lui accorde tout ensemble son pouvoir de se mélanger.

Le dogme de l'Eucharistie forme la seconde preuve de l'hypothèse de Henri. Le corps du Seigneur qui fut substitué au pain de la Cène, la veille de la Passion, était le corps mortel du Christ. Le corps du Christ dans l'Eucharistie est le corps du Christ ressuscité et glorifié, le corps des trois jours qui séparèrent la résurrection de la mort était le corps du Christ privé d'âme et mort. Il faut cependant admettre l'identité numérique du corps mortel, du corps inanimé et du corps ressuscité ; cette identité suppose une certaine forme qui en est le principe (1).

L'unité du saint corps, pendant les trois jours qui séparèrent la mort de la résurrection du Seigneur, suppose une forme comme principe d'union. Mais il est nécessaire d'admettre cette unité dans le sens de Henri, puisqu'on pouvait produire la sainte Eucharistie et la Transsubstantiation, et qu'on pouvait recevoir aussi la sainte communion pendant ces trois jours.

6. Henri nie toute distinction réelle non seulement entre l'être, l'essence et la personne (*suppositum*), mais encore entre l'âme humaine et ses facultés et entre les facultés particulières. A la place des distinctions réelles il n'admit qu'une distinction de concept ou de relation (2). Il ne s'é-

(1) *Ib.* p. 167 : Cum ergo terminus proprius actionis divinae sit anima rationalis sive intellectualis in homine, oportet quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine, cum generatio omnis sit mutatio in substantiam a non esse in esse substantiale..... Et sic sequitur necessario, quod ad minus duae sint formae substantiales in homine..... Sic ergo patet, quod ante infusionem animae rationalis est ibi forma aliqua, quam in praedicta positione vocavi formam mixti, quae dat esse carnis et ossis etc.

(2) *Quodl.* III. qu. 14.

carta pas moins de saint Thomas en attribuant non pas à la connaissance, mais à la volonté le rang le plus élevé et la première place parmi les facultés de l'âme, parce qu'à son sens les habitudes et les activités de la volonté seraient plus élevées que celles de la connaissance (1). La plupart de ces propositions furent adoptées par l'école scotiste.

A côté de Henri prit place l'Anglais Richard de Middletown (*de media valle*) de l'ordre des Franciscains, qui écrivit lui aussi un commentaire sur les *Sentences* et des *Quodlibeta* (2). Il explique le principe d'individuation et proclame la liberté de la volonté comme Duns Scot dont il fut un précurseur et qui le cite souvent dans ses ouvrages.

§ 17.

Duns Scot et l'école scotiste ; révolution qu'elle opère dans la théorie de la connaissance et dans la métaphysique.

L'école franciscaine, fondée par Alexandre de Halès et saint Bonaventure, avait étroitement suivi au début, conformément à l'esprit du fondateur de l'ordre, les directions mystiques des Victorins. Elle considéra la théologie surtout comme une science contemplative ou affective. Elle subissait en même temps l'influence puissante de la philosophie alors dominante ; elle ne s'attacha pas cependant exclusivement aux opinions péripatéticiennes, elle adopta aussi celles de Platon. Au contraire, l'école dominicaine, fondée par Albert le Grand et saint Thomas, se rangea résolument du côté d'Aristote, et non seulement elle considéra la théologie principalement comme une science spéculative, mais elle en donna le plus parfait exposé. L'école franciscaine ne doit pas seulement à Duns Scot une orientation opposée à celle de saint Thomas, mais en

(1) *Quodl.* I. qu. 14.
(2) Une édition de ses ouvrages a été publiée à Brixen en 1591.

même temps des nuances et des tendances différentes de celles qui furent d'abord les siennes.

Duns Scot (1) (1274-1308), Irlandais de naissance, entra de bonne heure dans l'ordre des Franciscains qui s'était promptement répandu en Angleterre. Il fut d'abord professeur de théologie à l'université d'Oxford, plus tard à celle de Paris et sur la fin de sa vie il professa, un temps assez court, à celle de Cologne, où il est enterré dans l'église des Frères Mineurs. Il a surtout remporté ses succès dans le domaine de la critique en cherchant les preuves rationnelles des vérités métaphysiques (2). Il a soumis à sa critique parfois pointilleuse tous les ouvrages remarquables de théologie du XII[e] et du XIII[e] siècles, de saint Anselme, de Henri, d'Albert, de Richard de Middletown, de saint Bonaventure, de Gilles, de saint Thomas, qu'il ne désigne pas ordinairement par son nom ; il l'exerça tout autant sur les spéculations philosophiques d'Aristote, d'Avicenne, d'Averroès et d'Avicebron. Ce sont surtout les preuves rationnelles des vérités métaphysiques qu'il soumet à cette critique, subtile jusqu'à couper, pour ainsi dire, un cheveu en quatre. En règle générale, il arrive à un résultat négatif, c'est-à-dire au doute et à la négation de la vérité en face de la raison, non pas cependant au désespoir de connaître la la vérité, mais à la nécessité de recourir simultanément à l'autorité des saintes Ecritures, de l'Eglise et de la foi (3).

(1) Cf. WERNER, *Johannes Duns Skotus*, (Vienne, 1881).

(2) Les professeurs du collège d'Iris à Rome ont publié une édition complète de ses œuvres. Elle parut en 12 vol. in-fol. à Lyon 1639. Les vol. 5-10 contiennent le grand commentaire sur les livres des *Sentences Opus Oxoniense* appelé aussi *Anglicanum*. Le vol. 11 contient le petit commentaire appelé *Reportata Parisiensia* et les *Quodlibetana*.

(3) ERDMANN, *Grundriss der Phil.* § 213, dit non sans raison : « Le progrès qui caractérise Duns Scot et distingue celui-ci de saint Thomas ne se manifeste pas dans les points de doctrine eux-mêmes, mais bien en ce que saint Thomas se fixe comme objet de ses études d'abord les enseignements à prouver, tandisque Duns Scot s'y attache, mais plus souvent, aux preuves de ces doctrines.

1. Duns Scot entend donc le rôle de la théologie d'une tout autre façon que saint Thomas ; il a aussi des opinions tout à fait différentes sur la portée de la connaissance naturelle de l'homme. En ce qui concerne l'immortalité de l'âme, l'unité de Dieu et les autres attributs divins, la destinée de l'homme et la plupart des vérités de la religion naturelle, la raison ne pourrait d'après lui obtenir aucune certitude. La connaissance, à son état naturel, élève l'homme au-dessus des choses finies et l'amène par la déduction tout au plus jusqu'à l'existence de Dieu ; elle reste dans l'incertitude pour les autres vérités métaphysiques. Pour lui, la théologie est une science pratique, parce que son rôle principal est d'éclairer par les vérités de la foi la volonté de l'homme dans la vie morale pour la faire arriver à la consommation de la charité au ciel. Il considère la volonté comme la première faculté de l'esprit et lui donne la préséance sur la connaissance, tandis que saint Thomas établit entre elles un rapport inverse. Il en résulte de nombreuses différences. En conséquence Duns Scot ne reconnaît pas à la connaissance l'influence qu'elle doit avoir sur la volonté, bien qu'il ne puisse nier un ébranlement du désir sensible déterminé par la perception sensible. La volonté intellectuelle ne se manifeste nécessairement qu'après avoir été déterminée par la nature même de l'objet. Le choix libre de la volonté fut donc entendu dans un sens encore plus large par l'école scotiste qui n'admit qu'un indéterminisme absolu. Une conséquence plus lointaine de cette théorie fut l'opinion qui attribue l'impeccabilité dans le ciel ou l'impossibilité de se détacher de nouveau de Dieu et de le perdre, non pas à un effet de la vision béatifique, mais bien à une grâce spéciale de Dieu. De même l'impénitence dans l'enfer fut considérée comme dérivant seulement d'une punition de Dieu. L'indéterminisme se trouverait même en Dieu et la nécessité dans le vouloir divin ne découlerait en aucun cas de sa sagesse et de sa connaissance et il ne s'affirmerait que là où cette nécessité s'accorde avec

l'essence de Dieu. La même théorie s'appliquerait aussi à la volonté des Anges (1).

En outre, Scot n'attache qu'une très petite importance à la théologie spéculative et à la démonstration de l'harmonie qui doit exister entre la science et la foi. Il requiert de préférence l'humble soumission à l'autorité de Dieu et de l'Eglise, et c'est à atteindre ce but qu'il s'est surtout appliqué par l'école, mais avec moins de succès que saint Thomas. Bien plus, il a préparé la scission entre la philosophie et la théologie, et, par l'imprécision d'une exposition d'ailleurs dépourvue de forme, sa critique conduite, pour ainsi dire, à travers des voies obscures, tortueuses et hérissées d'épines, n'a projeté sur la théologie aucun éclat particulier. En vérité, il ne craint pas d'affirmer qu'une chose peut être à la fois vraie en philosophie et fausse en théologie (2). C'était creuser entre ces deux sciences un fossé qui au cours des temps devait se transformer en un abîme profond ; c'était en outre amener la décadence progressive de la Scolastique.

2. Sur beaucoup de points de la théorie de la connaissance, particulièrement sur les principes de la Noétique péripatéticienne, Duns Scot est en parfait accord avec saint Thomas. L'un et l'autre admettent le même rapport entre la connaissance intellectuelle *(intellectus)* et la perception sensible *(sensus)* ; ils distinguent *l'intellectus agens* et le *possibilis*, considèrent la *species intelligibilis impressa* comme moyen terme entre l'image sensible et l'idée *(intentio)* formée par l'intellect agent. D'après Duns Scot, la connaissance humaine commence avec la perception des cinq sens qui transmettent d'abord l'image produite dans la matière par les êtres matériels individuels et en dégagent la *species sensibilis*. Celle-ci est en quelque sorte intellectualisée et généralisée dans le sens interne, intel-

(1) Oxon. 2. dist. 25. qu. 1. — Reportt. *ibidem*.
(2) Reportt. IV. dist. 43. qu. 3. schol. 4. p. 848.

lectualisée dans le sens qui lui est propre et élevée par l'intellect agent au degré de *species intelligibilis*. L'intellect s'en sert alors comme d'un moyen déterminant pour saisir spirituellement les choses individuelles. L'opération de l'intellect recueillant et conservant en lui-même ces espèces intelligibles est une opération distincte de l'exercice actuel de la connaissance vivifiant ces espèces intelligibles par le réveil simultané des représentations sensibles. La première est une fonction de l'*intellectus possibilis* et la seconde de l'*intellectus agens*. Or, d'après Duns Scot, ce ne sont pas là deux facultés distinctes ; mais seulement deux fonctions d'une seule et même faculté (1). Par ce que nous avons appelé *species impressae* nous ne connaissons que les choses matérielles, nous saisissons les choses spirituelles par leurs opérations et seulement d'une manière analogique, bien que nous puissions en tirer par voie de conséquence les *species expressae*. Duns Scot décrit ensuite tout autrement que saint Thomas la manière dont la connaissance s'élève du particulier au général. Il établit également une distinction entre la connaissance confuse et la connaissance distincte. Mais, tandis que saint Thomas prétend que la connaissance intellectuelle vient d'une conception d'abord confuse des notions les plus élevées et générales de l'être, de la puissance, de l'essence, etc., et se termine par la conception distincte de l'individuel et du particulier, Scot veut que cette connaissance suive une voie contraire. C'est d'une manière analogue qu'il entend le développement de la perception sensible. En effet les sens appliqués à la connaissance d'un objet éloigné nous le révèlent d'abord non pas comme une chose générale, mais comme une chose vague et indéterminée qui pourrait être ceci ou cela, ils arrivent enfin à l'objet par l'appréhension de ses côtés spéciaux, individuels et déterminés. L'intellect commence ensuite là où s'est arrêtée la perception sensible

(1) *De rerum princ.* qu. 14. a. 3. — (2) *Ib.* qu. 15.

et abstrait d'abord les *formae specialissimae* pour arriver aux notions les plus hautes et les plus générales de l'être (1). Saint Thomas, au contraire, pense que la connaissance intellectuelle, tant qu'elle n'est qu'imparfaite, abstrait bien d'abord les notions générales les plus élevées au moins d'une manière confuse, tandis que la connaissance parfaite, distincte et fondée en raison, suit une voie différente, c'est-à-dire commence avec la perception du particulier et se termine dans la métaphysique par la vision claire et détaillée de ces notions générales.

Duns Scot s'écarte aussi de saint Thomas quand il considère comme l'objet propre de la connaissance humaine, non pas l'essence des choses sensibles, mais l'être en général (2). Il distingue autrement que saint Thomas la connaissance abstractive et la connaissance intuitive. Cette dernière a pour objet d'après lui l'être et non les possibilités ou les vérités abstraites ; il la considère comme une perception intellectuelle, propre aussi bien aux anges par rapport à l'individuel et au matériel qu'à l'homme par rapport à son essence et à ses facultés, quoique celui-ci connaisse ces objets d'abord par déduction et à la fois *per speciem expressam*, mais non *per speciem impressam* (3).

3. La différence capitale entre l'école thomiste et l'école scotiste sur la théorie de la connaissance et sur la métaphysique, c'est que celle-ci attribue à ce qui dans les choses correspond aux idées générales une plus grande réalité que l'école thomiste. Saint Thomas trouve dans les

(1) Oxon. 1. dist. 3. qu. 2, 24.

(2) Tandis que S. Thomas était arrivé, en suivant la méthode déjà indiquée, à établir l'accord de la connaissance humaine avec l'objet connu, à prouver la vérité et la certitude de notre connaissance, Duns Scot met d'abord de côté l'idée d'être et fait porter son application sur l'étude de la pensée que nous avons de l'être. Ni S. Thomas, ni Duns Scot ne furent des partisans de l'Idéalisme, dont Werner (*loc. cit.* p. 89) a pu dire : « L'objet de la connaissance adéquat à l'esprit de l'homme, ce sont les idées du réel, et non un réel quelconque, etc. »

(3) *De rerum princ.* qu. 15.

choses au moins le fondement du général que nous saisissons dans nos idées, mais il impose avant tout à la science le devoir de pénétrer les essences des choses dans tous les domaines. Duns Scot au contraire trouve dans les choses plus que le fondement ; il y trouve des formes correspondantes *(formalitates)*, par conséquent des essences générales et existant comme telles, qui doivent être distinctes entre elles et entre les divers individus *formaliter* (1). Voilà pourquoi le système scotiste a reçu le nom de formalisme. C'est là une exagération du réalisme de saint Thomas ; il s'affirme en particulier dans la doctrine des attributs divins qui dans ce système sont distincts entre eux *formaliter*. Mais d'autre part il résout aussi en distinctions purement formelles les distinctions réelles qui dans les choses finies différencient l'être de l'essence, l'essence des facultés et les diverses facultés entre elles (2). Sa philosophie mit en faveur une certaine σκέψις et prépara ainsi les voies au nominalisme. Il ne reste guère plus que des distinctions réelles entre les choses individuelles et particulières. Le rôle de la science consiste donc, d'après lui, surtout dans l'observation minutieuse des choses individuelles, dans la connaissance de toutes leurs parties constitutives et de leur être.

4. Ce sera jeter une plus vive lumière sur nos explications précédentes que d'étudier plus à fond la métaphysique de Duns Scot, surtout sa théorie sur la matière et la forme, l'essence et l'individualité des choses finies. Toute

(1) Oxon. 2. dist 3 qu. 6, n. 15 : Ergo ista entitas (individualis) non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum : ita quod quodlibet commune et tamen determinabile, adhuc potest distingui, quantumcumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa : sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter, nec possunt istae duae realitates esse res et res, sicut possunt esse realitas, unde accipitur genus et realitas, unde accipitur differentia, ex quibus realitas specifica accipitur : sed semper in eodem, sive parte sive toto sunt realitates ejusdem rei formaliter distinctae.

(2) *De rerum princ.* qu. 11. a. 3. sect. 2.

chose finie est composée de matière et de forme ; la matière est le potentiel et la forme, l'actuel. Conformément à son formalisme il attribue déjà à la matière un certain être en soi et pour soi, indépendant de la forme déterminante. L'information de la matière par la forme est, à son sens, un processus qui s'opère par une triple gradation partant de la *materia primo prima* à travers la *materia secundo prima* pour arriver à la *materia tertio prima*. La première matière est dépourvue de toute forme et n'a jamais existé en elle-même dans cet état isolé, mais pourtant elle peut exister par la toute-puissance divine. Elle n'a donc qu'un être potentiel (1). La *materia secundo prima* est celle qui est pénétrée par une forme substantielle et déterminée par la quantité, de telle sorte qu'elle constitue un *substratum* des essences individuelles vivantes et elle explique leur origine et leur déclin (2). Les créatures peuvent faire sur elle l'office de forme, mais seulement par la génération, tandis que Dieu peut seul informer la *materia tertio prima*. La *materia tertio prima* ne fournit un *substratum* à l'action ordinaire des créatures que lorsqu'elle est déjà saisie par une forme substantielle. Ainsi le bloc de marbre qui est une matière déjà informée, se transforme en statue sous le ciseau de l'artiste (3).

Si nous considérons maintenant que Duns Scot applique son dualisme de matière et de forme au royaume des purs esprits, nous remarquons que la matière est à la base de toutes choses ; son être général doit renfermer en lui-même

(1) Duns Scot, malgré sa position hostile au thomisme, était bien loin d'affaiblir en quoi que ce fût le dualisme de la forme et de la matière qui s'impose nécessairement à notre connaissance. Au contraire il l'accentue en un sens. Il fut aussi éloigné d'un atomisme matérialiste que d'un idéalisme exclusif : on trouve l'expression de ce dernier dans Werner à propos de Duns Scot, p. 89 : « L'idée de matière, en tant que telle, n'est qu'une pure abstraction ; le vrai ὑποκείμενον de la réalité naturelle visible ne peut être que l'idée naturelle projetée dans l'existence créée ».

(2) *De rer. princ.* qu. 8, a. 3, 20. — (3) *Ib.*

potentiellement toutes les formes possibles. Par l'unité de la matière il veut démontrer l'unité du monde et il compare le monde à un arbre dont le germe premier serait la *materia primo prima*, dont les branches et les rameaux seraient les choses matérielles, dont les fleurs seraient les âmes humaines et les fruits, les purs esprits (1). Dans ce réalisme extrême se trouvent évidemment des principes dont pourrait se réclamer une explication panthéiste du monde qui voudrait expliquer les choses individuelles comme des émanations d'un même être universel. Un réalisme exagéré incline toujours au panthéisme.

5. Duns Scot conçoit la forme de la même façon que la matière ; il lui attribue, à elle aussi, dans son universalité une certaine existence dans les choses mêmes. Il y a, en effet, d'après lui des formes génériques, spécifiques et individuelles, tandis que d'après la doctrine d'Albert et de saint Thomas il n'y a qu'une seule forme qui s'ajoute à la matière comme élément constitutif de l'individu. D'après Duns Scot la forme générique, qui est commune à plusieurs espèces, s'unit d'abord à la matière ; ensuite la forme spécifique, qui est commune aux individus de la même espèce, se combine avec cette forme générique, et enfin survient la forme individuelle (2). Il n'attribue pas, il est vrai, aux formes générales une essence universelle qui soit dans les choses adéquate à nos idées. Il n'appelle pas l'être des formes générales dans les choses *esse universale*, ainsi que notre esprit se le représente grâce à l'idée, mais *esse commune*, qui renferme en lui-même la possibilité potentielle d'obtenir l'existence en beaucoup d'individus. C'est au reste la même explication qu'avait donnée Henri (3). L'unité de l'essence des choses n'est donc pas aussi exclusive que l'unité de l'individu. Celle-ci est numérique ; celle-là formelle, puisque toutes les choses de la même espèce ont même forme et même essence (4).

(1) *Ib.* qu. 8, 30. — (2) *Ib.* qu. 8, 28. — (3) Cf. § 16, n. 2 et s.
(4) Oxon. II, dist. 3, qu. 1, 9.

Le principe d'individuation n'est donc pas, d'après Duns Scot, dans la *materia signata*, comme saint Thomas et Albert l'avaient enseigné, mais dans une réalité qui appartient à la forme individuelle en tant que telle. Il attribue cependant à la matière comme à la forme un être antécédent à l'existence de l'individu, être qui est donné à la matière et à la forme, même séparées et subsistantes, par la toute-puissance créatrice de Dieu. Ainsi chaque homme ne reçoit pas seulement une forme, qui est l'âme raisonnable ; avant celle-ci il y a dû avoir dans le corps humain une autre forme qui doit l'avoir précédée ; c'est la *forma corporeitatis* (1). Pour arriver à l'existence pleine et actuelle, l'essence des choses finies doit être individualisée : elle ne l'est qu'à la réception de la forme individuelle qui termine l'être déjà déterminé de l'espèce et de la forme spécifique et lui apporte l'unité numérique et l'incommunicabilité (*incommunicabilitas*), ce qu'on appelle l'*haecceitas* (2).

6. Duns Scot en vient à l'étude des rapports de la science et de la foi. La science a pour motif des preuves intrinsèques et évidentes, elle est une fonction de la *ratio* et l'effet d'une démonstration nécessitante. La foi au contraire repose sur le témoignage extrinsèque d'un autre et la foi divine a pour motif le témoignage infaillible de Dieu omniscient et vérace et elle est en outre le résultat de la coopération de la volonté libre (3).

L'exposition plus précise de la nature de la foi présente des côtés spéciaux à Duns Scot. Il ne donne pas à la *fides infusa* sur la *fides acquisita*, c'est-à-dire la foi divine obtenue par des moyens naturels, la préséance qui lui convient. Il pense en effet que la foi surnaturelle infuse ne nous est accordée qu'avec la charité (4). A quoi l'on peut opposer que

(1) Cf. 16, n. 5. Pour plus de détails voir l'Anthropologie dans la IIIe partie. — (2) Oxon. II, dist. 3, qu. 6, 11.

(3) Reportt. III, dist. 23, qu. unica n. 16.

(4) *Ib.* n. 5 : Fides enim infusa non infunditur a Deo, nisi quando charitas infunditur.

la foi infuse peut encore subsister après la perte de la charité, et Duns Scot lui même l'admet (1). Pourquoi ne pourrait-elle pas aussi être donnée avant l'infusion de la charité ? Pourtant Duns Scot considère la foi habituelle avant la réception de la grâce sanctifiante comme une foi naturelle et acquise (2). Pour lui le caractère surnaturel et infus de la foi divine habituelle ne dérive pas d'un motif surnaturel en dehors de la *ratio theologica*. Le fondement rationnel de ce caractère est pour lui insuffisant, bien plus il doit être manifesté par l'enseignement des saintes Ecritures et de l'Eglise (3). Parfois s'il donne la préséance à la foi infuse sur la foi acquise, cette préséance n'est pas spécifique ; il n'y a là qu'une différence de degré suivant qu'on admet que la première accorde à l'acte de foi une plus grande inclination de la volonté, ou que l'on estime qu'elle apporte avec elle une plus grande certitude et même l'infaillibilité d'une manière surnaturelle (4).

Cette erreur dans l'appréciation du caractère surnaturel de la foi infuse se révèle en ce qu'il nie que la participation de la volonté à l'acte de foi divine soit un acte surnaturel quant à la fin (5). D'après lui la volonté n'obtient une disposition surnaturelle conduisant à la fin surnaturelle que par l'espérance et la charité ; encore une opinion qui n'a pas été adoptée par les théologiens postérieurs. La volonté doit saisir la véracité de Dieu et la certitude des vérités révélées comme une chose surnaturellement bonne pour la connaissance et comme un moyen d'atteindre la béatitude céleste, car ainsi s'établit l'ordre de soumission parfaite de

(1) *Ib.* n. 24.

(2) *Ib.* n. 3 : Hoc etiam patet, si puer Judaeus nutriretur nobiscum, potest habere fidem acquisitam de omnibus quae creduntur in ecclesia, ut potest credere, mundum incepisse et filium Dei incarnari, et alios articulos fidei ex solo auditu, sicut ego credo Romam esse, quam non vidi.

(3) *I* . n. 17.

(4) *Ib.* n. 23 : Actus enim ille (fidei acquisitae) licet possit esse certus, non tamen ita perfecte certus, sicut per fidem infusam, quam perfectionem non habemus sine ea. — (5) *Ib.* dist. 25, n. 11.

la connaissance à l'autorité de Dieu dans les vérités de la foi.

Sur d'autres points Duns Scot est d'accord avec saint Thomas. Comme le docteur angélique, il admet qu'une chose connue par la science ne peut plus être l'objet de la foi. La lumière que la science projette sur les objets connus est d'après lui la plus claire de l'ordre naturel et ne doit pas pouvoir être augmentée sur un seul et même objet par la lumière la plus obscure dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire par celle de la foi (1). Nous l'avons déjà fait observer d'après saint Bonaventure dont l'opinion a été embrassée par les théologiens : la science n'atteint pas toujours le plus haut degré de certitude dans l'ordre naturel ; c'est pourquoi elle peut recevoir des lumières de la foi une plus grande certitude sur beaucoup de vérités. Duns Scot n'eut pas de peine à réfuter l'objection d'après laquelle les Apôtres ayant assisté au crucifiement du Maître, auraient acquis sur ce fait le plus haut degré de certitude naturelle, parce qu'ils en furent les témoins oculaires, et en auraient fait cependant par l'article du symbole « crucifié sous Ponce-Pilate » un objet de foi divine. Il répond simplement que l'article du crucifiement ne s'applique pas seulement à l'homme, mais au Fils de Dieu, fait homme, objet de leur foi divine (2). Dans ce cas la même proposition n'est pas à la fois objet de science et objet de foi. Là où le cas se présente, l'acte de la science ne peut être compatible qu'avec l'habitude de la foi ou l'inclination à vouloir croire (*credulitas animi*) les objets de la science, s'ils n'étaient déjà connus avec une certitude absolue. L'école scotiste eut rarement l'occasion d'appliquer ces principes, car il est un grand nombre de vérités de la religion naturelle, telles que l'immortalité de l'âme, la toute-puissance et les autres attributs de Dieu, la création dans le temps, etc., sur lesquelles Duns Scot n'admet pas la certitude scientifique,

(1) Oxon. III. dist. 23, qu. 1, 21. — (2) *Ib.* n. 17.

tout au moins il considère les preuves de raison comme insuffisantes. En tous ces points il en appelle à la foi.

7. Par sa critique et par ses opinions personnelles en philosophie et en théologie Duns Scot s'acquit un grand renom dans le monde savant. Il exerça en outre une grande influence sur le peuple et excita son enthousiasme religieux en se déclarant le défenseur de l'Immaculée Conception de la mère de Dieu. L'ordre des Franciscains, sur qui rejaillissait la gloire de ses membres et qui disputa si longtemps à l'ordre des Dominicains la prééminence sur le terrain de la théologie et sur celui de la vie religieuse, se groupa tout entier autour de lui et le prit pour son coryphée. Parmi ses premiers disciples il faut citer François de Mayronis († 1327), le *doctor illuminatus*, qui écrivit des commentaires sur les *Sentences* (imprimés à Venise en 1520) et introduisit l'usage de l'*actus Sorbonicus*, discussion qui devait durer douze heures ; vinrent ensuite Antoine André d'Aragon, Jean Dumbleton d'Oxford, Gérard Odo, Jean Bassolis, Nicolas de Lyra, etc... Ce ne fut pourtant que dans le cours du XVe siècle et parallèlement avec les progrès de la croyance à l'Immaculée Conception que l'école scotiste devint l'apanage exclusif de l'ordre des Franciscains. Les opinions particulières de Duns Scot en théologie sur les attributs de Dieu, sur la personne du Christ, sur la grâce et les sacrements continuèrent toutefois à compter toujours des partisans. Quelques Franciscains, en particulier Occam et ses partisans se séparèrent de la masse. Ce n'est qu'à partir du XVe siècle que les théologiens irlandais commentèrent les ouvrages de Duns Scot et traitèrent *ex professo* les controverses entre le Scotisme et le Thomisme. Ces controverses et ces disputes continuelles avec les Thomistes de l'école Dominicaine tinrent toujours en éveil les études théologiques et hâtèrent l'éclosion des germes qui devaient porter de nouvelles fleurs et de nouveaux fruits dans le jardin de la théologie. Il se fit peu à peu une entente sur certains points ; ce fut

l'œuvre surtout de la nouvelle Scolastique et des Jésuites, de Suarez en particulier. L'école thomiste et l'école scotiste n'en continuèrent pas moins à vivre à part dans les temps modernes.

§ 18.

Le rationalisme de Raymond Lulle et l'empirisme de Roger Bacon.

1. Raymond Lulle apparaît à la fin du XIIIe siècle sur le domaine de la philosophie médiévale avec une physionomie particulière. Ce n'est pas qu'il ait un éclat pareil à celui que projetèrent les grandes lumières de cette époque. On ne peut, à la vérité, le comparer qu'à un feu follet qui s'agite sans cesse dans l'atmosphère et sert de guide au voyageur à travers des contrés marécageuses et dépourvues de chemins. Il naquit en 1235 d'une famille importante, dans l'île Majorque. Sa vie très agitée fut pleine de vicissitudes ; il étudia spécialement l'arabe pour être à même de combattre l'Averroïsme et le Mahométisme ; il écrivit en latin, en arabe et en catalan (provençal). Il mourut en 1315 (1). Son principal ouvrage est le *Liber magnus contemplationum in Deum.*

Lulle avait pris à tâche de convertir les Sarrasins et de combattre l'Averroïsme, adopté déjà dans les cours et par un grand nombre de penseurs frivoles. Ce n'est pas seulement dans un âge avancé qu'il se livra aux études philosophiques et théologiques. Mais il s'engagea dans des voies funestes et tomba dans des erreurs dangereuses. Il renversa

(1) ZETZNER (Strasbourg 1598) édita une collection de ses écrits ; après lui, en 1721 et 1722 (3 vol. in-fol.), Yves Salzinger à Mayence, aidé d'autres savants, publia 7 autres vol. jusqu'en 1742. Les vol. 7 et 8 manquent dans toutes les bibliothèques, ce qui laisse supposer qu'ils n'ont pas été imprimés. Cette édition elle-même ne contient pas tous les écrits de Lulle, qui en a composé, paraît-il, près de 1000.

les barrières qui existent entre la vérité naturelle et la vérité surnaturelle. Confondant ces deux domaines essentiellement distincts, il fit passer la foi dans le domaine de la science à laquelle il la subordonna, tout en croyant rendre service à la foi. Il s'appliqua spécialement à démontrer par des preuves *a priori* et des principes rationels non seulement la convenance, mais encore la nécessité de toute la révélation divine, aussi bien pour les vérités naturelles de la religion que pour les mystères de la foi et en même temps l'acte libre de la révélation de Dieu faite aux hommes. Il ne reconnaît à la foi qu'une importance relative : elle sert d'intermédiaire pour atteindre la vérité religieuse ; mais ensuite après des recherches et des études elle doit faire place à la science et passer elle-même dans son domaine. Foi et science sont deux fonctions distinctes de la connaissance qui conduisent l'homme vers les sommets lumineux de la vérité comme par des degrés alternes. On peut les comparer à deux anneaux qui, quoique différents, se réunissent pour former une même chaîne ; que l'homme la saisisse et il est en possession de la vérité divine, car la science suit toujours la foi comme son complément. Lulle n'attribue à la foi qu'un caractère relatif, parce que d'après lui la connaissance humaine a besoin d'une manifestation extérieure que la foi nous fait d'abord accepter et dont la science nous donne ensuite la connaissance vraie. Il rejette tout caractère absolu et invariable de la foi ; celle-ci peut être comparée à l'huile tenue dans un verre qui monte d'autant plus qu'on y verse plus d'eau.

Lulle applique ces principes aux différents mystères de la foi et il essaie de démontrer *a priori* par une nécessité rigoureuse non seulement l'existence de Dieu et la création tirée du néant, mais encore la Trinité, la chute d'Adam, l'Incarnation, le sacrifice propitiatoire du Christ (1). Tel est l'objet de ses traités *Liber de quatuordecim articulis fidei*, de son

(1) Cf. Stöckl, *Gesch. der Phil. des Mitt.* II, 940 et seq.

dialogue avec un ermite sur 140 points controversés des *sentences*, de sa *Disputatio Fidelis et Infidelis*. Cependant il ne donne généralement aucune preuve nouvelle ; ce sont les mêmes que les Scolastiques avaient déjà présentées comme des preuves de convenance. La hardiesse avec laquelle il soutenait ses assertions en séduisit bien quelques-uns, mais ceux qui approfondirent sa doctrine virent bientôt le défaut de sa théorie de la connaissance. D'ailleurs ses écrits étaient en grande partie fastidieux, surtout ceux dans lesquels il essaya de réduire la métaphysique et de résoudre les problèmes les plus difficiles de la première par une combinaison de chiffres qui devaient signifier autant de vérités (1).

Sous les papes Honorius IV et Boniface VIII il demanda à professer publiquement à Rome, mais il n'en obtint pas la permission. Le dominicain Nicolas Eyméric, inquisiteur dans l'Aragon, entreprit l'examen de ses écrits, en tira quelques propositions fondamentales et les soumit au pape Grégoire XI, qui les condamna en 1376.

Enfin, il n'a exercé aucune influence considérable sur la science théologique ni sur son développement.

2. Si l'on peut comparer Lulle à une étoile errante apparaissant à l'horizon de la philosophie du moyen âge, on doit dire de Roger Bacon (2), de l'ordre des Franciscains, (né en 1214 à Ilchester en Angleterre) ou mieux encore de sa méthode, que c'est un foyer de lumière dont l'éclat posthume illumina une partie considérable de l'horizon et éclaira les voies pour la découverte de tout un monde d'idées inconnues. S'il n'a pas le mérite d'avoir ouvert lui-même ces voies nouvelles de la science, il a celui de les avoir indiquées en suivant les traces d'Aristote, des médecins arabes et d'Albert le Grand, son contemporain. Il sut ainsi accen-

(1) Cf. Erdmann, *Grundriss der Gesch. der Phil.* § 212.

(2) Cf. Emile Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris, 1861.

tuer le progrès des sciences exactes. Il leur donna au moins un nouvel essor et traita dans son ouvrage : *Opus majus ad Clementem IV* de la linguistique, des mathématiques, de la physique et de l'optique en particulier (1). De cette façon il orienta les efforts de la science vers l'étude approfondie des faits particuliers fournis par l'histoire et par la nature, vers l'observation, la découverte, l'invention, la recherche du concret pour tirer de là de nouvelles vérités générales ou pour confirmer les vérités déjà connues. C'est surtout en cela qu'a consisté le triomphe de la science des temps modernes, tandis que le moyen âge s'était surtout appliqué à l'étude de la théologie, de la logique et de la métaphysique. Les doctrines de Roger Bacon s'écartent trop de l'objet de l'histoire des dogmes pour que nous nous y arrêtions davantage.

§ 19.

Le nominalisme repris par Occam ; partisans de ce système.

Aux deux principaux systèmes philosophiques de la brillante période du moyen âge, le réalisme tempéré des thomistes et le formalisme des scotistes, s'ajouta au XIVe siècle un troisième système, le nominalisme présenté sous une forme un peu différente de celle que Roscelin lui avait donnée au début du moyen âge. Cette doctrine, parce qu'elle était un extrême opposé, s'acquit de nombreux adhérents parmi les Scotistes ; l'histoire de la philosophie et des hérésies nous montre beaucoup d'exemples de ce passage d'un extrême à l'autre. La critique spéciale à cette école, quelquefois subtile et pointilleuse, portait sur les hypothèses métaphysiques et sur les fondements de la *ratio theologica*, ou motifs de convenance de la vérité révélée. Elle aboutit très souvent à un résultat purement négatif

(1) Edit. Jepp, Lond. 1733. Erdmann, *loc. cit.* § 206 donne une analyse des principales propositions.

et à un simple recours à l'enseignement de la sainte Ecriture et de l'Eglise. Les nominalistes poussèrent ce système encore plus loin. Ils mirent en doute tout ce que la raison naturelle et la *ratio theologica* nous enseignent sur la philosophie et sur les vérités naturelles de la religion ; ils sacrifièrent outre mesure au scepticisme et voguèrent à pleines voiles vers un naufrage universel en préparant la ruine de toute science. Devenu l'unique planche de salut parce qu'elle donnait seule la certitude, la foi doublait ainsi de valeur. Dans le nominalisme la thèse d'une vérité double avait sa raison d'être : une chose pouvait être philosophiquement fausse et théologiquement vraie. Mais on ne s'aperçut pas que de cette manière on rendait à la foi un mauvais service, qu'on lui enlevait ses conditions préalables et ses soutiens indispensables, que les *praeambulae fidei* perdaient leur fondement et leur raison d'être.

1. On voit poindre déjà le nominalisme scotiste dans les œuvres du frère mineur Pierre Auriol, disciple de Duns Scot, qui mourut archevêque d'Aix en 1321 (1). Il ne reconnaissait aucune réalité objective à l'universel, mais seulement à l'individuel (2) ; il rejetait en outre les *species impressae* que les réalistes avaient admises comme terme intermédiaire entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle des choses (3).

2. Les Dominicains ne furent pas aussitôt ni tous sans exception partisans de saint Thomas. Un membre de cet ordre, Durand de Saint-Pourçain, mort évêque de Mende 1322, en émettant sur beaucoup de points des opinions particulières, a au moins préparé la voie au nominalisme. On l'a appelé le *Doctor resolutissimus*. D'après lui, l'universel qui est dans nos pensées n'a pas de réalité objective

(1) P. AUREOLI Verberii Archiep. Aquensis. Comm. in 4 II. Sentt. Romae 1595-1605.

(2) In Sentt. 1, dist. 23, a. 2. — (3) *Ib.* dist. 12, qu. 1, a. 2.

(4) Son commentaire des *Sentences* a été imprimé à Lyon en 1569 et à Venise en 1586 ; j'ai sous les yeux cette dernière édition.

et n'est qu'une pure conception de notre esprit : nous comparons plusieurs choses, nous reconnaissons en elles des qualités particulières, nous en dégageons ce qu'elles ont de spécial pour ne retenir que ce qu'elles ont de commun (1). Et c'est en cela que consiste la connaissance abstractive qui doit se porter seulement sur l'indéterminé et qui par conséquent est une connaissance confuse (2). Il n'y a que l'individuel qui soit réel et existant et objet de la connaissance intuitive ; seul l'individuel a l'être et l'existence par la volonté toute-puissante de Dieu (3). Il n'y a pas place dans le système de Durand pour un principe particulier d'individuation ; chaque être est créé individuellement par la volonté toute-puissante de Dieu. Durand eut sur beaucoup de points de singulières opinions ; il rejeta la distinction entre l'*intellectus agens* et le *possibilis*, parce qu'il n'a pas plus de motifs de l'admettre que celle des *species intelligibiles* (4). Il n'a pas reconnu de matière pour le monde des esprits non plus que la composition de forme et de matière pour l'âme humaine (5). D'après Durand, nous ne pouvons avoir de Dieu qu'une connaissance très imparfaite ; car ni la connaissance intuitive, ni la connaissance abstractive ne peuvent l'atteindre directement. Cette dernière ne le peut pas par la raison que Dieu ne se pré-

(1) In Sentt. 2, dist. 3, qu. 7, 7 : Quod primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare..... Sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi eo modo quo potest tibi competere fieri. Esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis.

(2) In Sentt. 4, dist. 49, qu. 2, 8 : Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam.

(3) In Sentt. 2, dist. 3, qu. 2, 14 : Dicendum ergo quod nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae et quidditatis..... Ergo eadem principia secundum rem, et differunt solum secundum rationem, sunt quidditatis et individui..... 15 : Nihil enim existit in re extra nisi individuum vel singulare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum ; sed per illud, quod est.

(4) In Sentt. 1, dist. 3, qu. 5. — (5) *Ib.* 1, dist. 8, qu. 2.

sente pas à nous avec son être dans les choses créées matérielles et individuelles ; bien plus, il s'en distingue absolument et ne manifeste pas toute sa force dans ses créatures (1). Les notions générales abstraites d'universel que nous tirons des créatures et qui ont le caractère de l'indéterminé, nous ne pouvons les appliquer à Dieu que dans un sens analogique. Elles ne nous donnent donc qu'une connaissance confuse des attributs et de l'essence de Dieu (2). Dans la réponse à cette question, à savoir si sur une même vérité naturelle métaphysique on peut faire porter à la fois un acte de foi et un acte de science, Durand se range à l'avis de saint Bonaventure (3). Malgré ses nombreuses erreurs, Durand peut être classé parmi les théologiens les plus ingénieux. Il a par maintes thèses hardies, en s'écartant de la doctrine des autres écoles, apporté la vie dans le domaine de la théologie ; il a effectivement amené les thomistes à défendre leur maître et il a provoqué des preuves plus pénétrantes de nombreuses propositions de croyance ou de foi. C'est pourquoi dans l'histoire des dogmes il faut s'occuper de lui plus que de tous les autres nominalistes.

3. Le coryphée des nominalistes au XIV[e] siècle fut Guillaume Occam, né en Angleterre dans un village du même nom. Il fut le disciple de Duns Scot à Oxford et à Paris où il fut plus tard professeur de théologie (4). Dans la lutte entre Boniface VIII et Philippe le Bel il gagna les bonnes grâces de ce dernier et se prononça pour la suprématie de l'Etat. En face de l'attitude de Jean XXII il accentua son

(1) *Ib.* 1, dist, 3, qu. 2, 11. — (2) *Ib.* qu. 2, 13. — (3) Prolog. n. 39.

(4) De cette époque date probablement son commentaire sur les *Sentences*, imprimé à Lyon, 1495, grand in-4°, avec le « *centilogium theologicum* » comme appendice. L'indication d'Erdmann (*loc. cit.* § 216) relative au contenu de ce commentaire appelle une rectification ; dans l'édition mentionnée se trouvent commentés les 4 livres des *Sentences*. La « *Disputatio inter clericum et militem* » a été imprimé à Paris en 1598, les « *Quodlibeta septem* » à Strabourg en 1491, le « *Tractatus logices* » à Paris en 1488.

opposition contre la papauté et contre les Spirituels de son ordre : il dénia au pape le droit au pouvoir temporel et l'infaillibilité dans la définition des dogmes. Il fut mis en prison à Avignon et s'en échappa en 1328 pour se réfugier à Munich, chez Louis de Bavière où il redoubla d'opposition contre le pape. Il mourut à Carinola dans l'Italie méridionale, d'après les uns en 1347, d'après les autres un peu plus tard.

Occam conserve la distinction introduite par Duns Scot entre la connaissance abstractive et la connaissance intuitive, celle-là ne nous donne pas la certitude sur l'être des choses : celle-ci seule nous la donne autant sur les vérités accidentelles et réelles que sur tout ce qui a l'être (1). Cette divergence d'opinion avec saint Thomas se manifeste encore davantage lorsque Occam affirme que la connaissance intuitive précède toujours chronologiquement la connaissance abstractive d'un même objet (2). Ici il fait évidemment fausse route. En effet, nous formons nos pensées les plus élevées et les plus générales par le moyen de l'abstraction. C'est par la combinaison de ces pensées que nous obtenons les principes les plus élevés ou fondamentaux de nos pensées et de nos actes ; la connaissance immédiate ou intuitive nous en manifeste la vérité. La certitude découle d'une connaissance réflexe ; celle-ci nous révèle l'accord de notre connaissance intuitive avec les choses qui sont en dehors de nous et avec la vérité idéale ; elle nous convainc encore de la réalité du monde extérieur et des activités propres de notre vie. Comme Durand, Occam rejette la distinction entre l'*intellectus agens* et le *possibilis* et l'hypothèse des *species intelligibiles* admise comme moyen terme entre la perception sensible et la connais-

(1) In Sentt. prol. qu. 1 (Z) : Abstractiva autem est ista, virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit..... Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens, maxime de praesenti, potest evidenter cognosci.

(2) Quodl. 1. qu. 13 : Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu ejusdem objecti, et non e converso.

sance intellectuelle. La connaissance n'a pas non plus à produire dans l'âme un tableau du monde réel ni à nous convaincre de la vérité des objets connus ; elle ne doit qu'éveiller dans l'âme des signes naturels correspondant au monde réel ; des signes conventionnels viendront ensuite en donner l'expression dans la parole ou dans l'écriture. Les pensées des hommes ne sont plus des images, mais seulement des signes naturels des choses qui se produisent nécessairement (1). Tout d'abord ces signes sont individuels et singuliers comme les choses qu'ils représentent et ne deviennent généraux ou plutôt communs que lorsqu'on enlève aux choses particulières leurs notes individuantes. On ne retient que l'indéterminé qui peut s'énoncer de plusieurs choses de même nature. Le général (*generale)* n'existe donc que *in praedicando* et non *in essendo* (2) ; il ne correspond pas aux signes indéterminés un universel réel dans les choses.

Si l'on recherche maintenant quelle est l'essence de ces signes existant dans l'âme on peut les considérer soit comme des schèmes sans aucune réalité c'est-à-dire de purs moyens de connaissance, soit comme une qualité ou activité de l'âme elle-même. Occam est pour cette dernière opinion (3). C'est par l'action réflexe de l'intelligence que nous prenons conscience de cet acte de la faculté cognitive qui les produit. Nous connaissons sans doute l'essence des choses, mais d'après Occam ce n'est que médiatement par les signes naturels que nous venons de mentionner. Ces

(1) Log. 1. c. 12 : Intentio est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid, pro quo potest supponere.

(2) *Ib.* c. 14.

(3) *Ib.* c. 12 : Sed quid est in anima id, quod est tale signum ? Dicendum, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam ; alii quod est quaedam qualitas subjective existens in anima, distincta ab actu intelligendi ; alii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora ; omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto.

signes forment d'abord l'objet de notre connaissance comme de toute notre science qui a pour but d'ordonner, d'établir et de développer ces signes et atteindre par eux la réalité des objets qu'ils représentent (1). A côté de ces opérations de la pensée nous pouvons aussi sur une foule de signes greffer de nouveaux signes ou de nouvelles idées, telles que les idées d'espèce, de genre, de peuple, de forêt, etc.

Aux idées générales, en tant que telles, ne répond rien de réel dans le monde extérieur. Il n'y a que l'individuel, le singulier, qui puisse avoir l'existence (2). C'est pourquoi il n'existe dans les choses ni une distinction réelle ni une distinction formelle ou virtuelle entre le général et l'individuel ; bien plus, le général ou plutôt l'indéterminé n'existe que dans nos pensées ou à côté de nos pensées. Enfin, le rapport qui doit exister entre le monde réel et les pensées de l'homme, Occam l'applique aussi à Dieu dans un sens analogique, et c'est d'après ce principe qu'il précise le rapport des idées divines avec les choses finies. Les idées de Dieu ne doivent avoir pour objet que les choses individuelles ; il faut donc les appeler créatures de Dieu au même titre que les choses. Dieu n'a du général une idée qu'en tant qu'il pénètre l'esprit humain et toutes ses pensées et qu'il y voit les idées générales et abstraites (3).

Avec ces principes nominalistes et leurs conséquences toute science devenait impossible ; la science en effet ne s'occupe que des vérités générales qui ont une réalité en dehors de nous dans les choses. C'est bien ce qui arrive pour l'histoire, les sciences naturelles, la métaphysique, etc. Seule la logique, science des pensées, pourrait prétendre trouver son champ d'étude dans le nominalisme ;

(1) In Sentt. 1. dist. 2, qu. 4. — (2) *Ib.* qu. 7.

(3) In Sentt. 1, dist. 33, qu. 5 : Generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae nisi poneretur, quod universalia essent quaedam res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem.

mais elle n'était plus dans ce système une science de la vérité, puisque tous les jugements y étaient également faux ou également vrais. Il ne restait aux pensées qui sont l'objet de la logique aucune relation avec le monde réel. Le nominalisme avait pour résultat propre de faire désespérer d'atteindre la vérité. Sans doute ce septicisme ne s'affirmait que dans la métaphysique et dans les vérités religieuses naturelles et il était souvent même inspiré par le désir de mettre en plus éclatante lumière la nécessité de la foi. Ainsi Occam critique par des arguments subtils les preuves de l'existence de Dieu ; il n'admet de distinction entre les attributs divins que pour en faciliter l'intelligence à l'homme (1) et il considère comme insuffisantes les preuves de l'immatérialité et de l'unité de l'âme humaine (2). Il ébranle de la même façon les fondements rationnels des dogmes ; il introduit et accélère le divorce de la philosophie avec la théologie. A ce point de vue le nominalisme est le vrai précurseur des erreurs de la Réforme. Celle-ci dénia, en effet, à la raison la faculté de connaître les vérités métaphysiques et religieuses et creusa un plus profond abîme entre la science et la foi. Le nominalisme prépara encore cette réforme par son opposition contre l'Eglise, par l'introduction de l'individuel et du subjectif dans la conception qu'il en donna autant que par l'enseignement d'opinions dangereuses sur la grâce et les sacrements.

4. Quoi qu'il en soit, le nominalisme se fit de nombreux partisans au cours des XIV[e] et XV[e] siècles. La faveur que les princes accordèrent à ces nouvelles tendances, particulièrement en Allemagne, où ils s'en firent une arme de combat contre le chef de l'Eglise, la nouveauté et la témérité de ses théories, l'audace elle-même de ses adeptes furent autant de causes de progrès pour la nouvelle doctrine. Au nombre de ses partisans on remarque Jean Buridan, le disciple d'Occam, qui fut professeur de philosophie à l'uni-

(1) Quodl. 3, qu. 1. — (2) Quodl. 1, qu. 10.

versité de Paris vers le milieu du XIVe siècle (1). La séparation que le nominalisme avait inaugurée entre la philosophie et la théologie, il l'accentua dans les écrits philosophiques qu'il composa, spécialement dans les commentaires des divers traités d'Aristote. L'étude de ces ouvrages presque exclusivement philosophiques n'appartient pas à l'histoire des dogmes. Son étude sur les rapports de l'intelligence avec la volonté libre est cependant particulièrement intéressante. Occam eut d'autres partisans : Goddam, de l'ordre des Frères Mineurs, Robert Holtot, († 1349) de l'ordre des Dominicains, Grégoire de Rimini, de l'ordre des Augustins, qui commenta le premier et le deuxième livre des *Sentences* (2). Pierre d'Ailly (*de Alliaco*) né en 1350 à Compiègne, le célèbre recteur de l'Université de Paris, plus tard cardinal et l'un des membres les plus distingués du concile de Constance († 1425) doit plutôt être rangé parmi les mystiques que parmi les nominalistes, quoiqu'il partage aussi les opinions philosophiques de ces derniers. Gabriel Biel, professeur de théologie à Tubingue († 1495), mérite ici une mention spéciale parce que dans sa préface au commentaire des *Sentences* (3) il se déclare pour Occam et le reconnaît pour son maître dont il embrasse la doctrine dans son premier livre. Dans les livres suivants de son commentaire il adopta d'ordinaire les opinions de l'école scotiste. Les travaux de ces théologiens n'ont pas fait faire un pas de plus au nominalisme. Il eut aussi dès son origine des défenseurs intrépides et la plupart se déclarèrent plus ou moins ouvertement contre l'Eglise. L'Université de Paris qui était alors à l'apogée de sa gloire condamna par un décret (4) daté de 1339 la doctrine d'Occam, et le roi Louis XI, à l'instigation de Bochard, évêque d'Avranches, fit prêter (en 1473) serment à tous les professeurs de la faculté de théologie et de la faculté des arts de ne pas

(1) Cf. Ritter, *Gesch. der Phil.* 8, 604 ss.
(2) Cf. Werner, *der hl. Thomas* III, 123.
(3) Imprimé à Lyon 1514 (gr. in-4°). — (4) Cf. Werner (*loc. cit.*, p. 125).

professer les doctrines contenues dans les écrits d'Occam, de Grégoire de Rimini, de Pierre d'Ailly et de Marsilius.

Plus encore que par ces moyens de rigueur le nominalisme se désagrégea par sa propre insuffisance; il ne résista pas aux orages que suscitèrent la Renaissance et la Réforme sur le terrain de la science théologique et de la science philosophique; ses adeptes passèrent en grande partie dans le camp ennemi et dans l'apostasie.

§ 20.

Les thomistes et les réalistes modérés des XIVe et XVe siècles; le déclin de la Scolastique et les débuts de la nouvelle Scolastique en Espagne.

A. Le nominalisme, tel qu'il a été décrit au paragraphe précédent, a été considéré à notre époque comme le rejeton naturel de la théologie du moyen âge, et on a trouvé dans l'opposition irréductible de la philosophie et de la théologie le fruit mûr de la Scolastique. Ces deux opinions sont également fausses. Il est faux d'abord que l'école franciscaine ait adopté les enseignements d'Occam (1). Elle resta plutôt fidèle dans ses grandes lignes au scotisme ou formalisme et elle dépassa ainsi le réalisme modéré de saint Thomas. Les partisans du nominalisme furent toujours *rari nantes*. La majorité des théologiens suivit la doctrine de saint Thomas, et sous ce drapeau se réunirent non seulement presque tous les membres de l'ordre Dominicain, mais encore les plus fameux théologiens des XIVe et XVe siècles. Parmi eux nous remarquons Thomas de Strasbourg, membre de l'ordre des Augustins et professeur de philosophie à Paris († 1357); comme son frère en religion Alphonse Vargas, mort archevêque de Séville en 1359, il écrivit un commentaire sur les livres des *Sentences*. Plus célèbres furent encore parmi les Dominicains Pierre Palu-

(1) Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* I, 329 et suiv.

danus de Bourgogne, d'abord professeur à Paris de 1314 à 1330, plus tard patriarche de Jérusalem ; les plus éminents thomistes du XVe siècle à savoir les deux Dominicains Jean Capréolus, d'abord professeur de théologie à Paris, ensuite à Toulouse, surnommé *princeps Thomistarum* († 1444) (1) et le cardinal Thomas de Vio, surnommé Cajétan du nom de sa ville natale, Gaëte ; celui-ci vivait encore au XVIe siècle et a écrit le meilleur commentaire sur la Somme de saint Thomas († 1534) (2). Capréolus divise en trois articles les diverses questions de son ouvrage écrit dans un style assez pénible : dans le premier, il établit sa thèse en termes précis et en expose brièvement les raisons, en restant d'accord avec l'école thomiste ; dans le deuxième, il expose toutes les objections et les arguments des adversaires de saint Thomas et dans le troisième il en donne la réfutation. On peut encore mentionner Denys le Chartreux, surnommé le *doctor ecstaticus* († 1471). Dans ses commentaires sur les *Sentences* et sur les saints Livres il unit la mystique au thomisme qu'il suit cependant dans la plupart des questions. C'est lui qui soutint le cardinal Nicolas de Cuse, dont le nom reviendra dans la suite, dans l'œuvre de réformation des monastères d'Allemagne et des Pays-Bas.

Ces thomistes n'ont fait faire de progrès à la philosophie et à la théologie de saint Thomas que sur un petit nombre de points ; ils implantèrent la doctrine de leur grand maître dans les écoles par leur enseignement oral et leurs écrits ; ils s'occupèrent encore plus, Cajétan en particulier, de l'explication des saintes Ecritures : les mystiques d'abord donnèrent le branle à ce mouvement. Ils n'interrompirent pas pour cela les controverses avec les scotistes qui se maintinrent comme école surtout grâce à l'ordre franciscain. Il en résulta des recherches scientifiques in-

(1) Le commentaire sur les livres des *Sentences*, dont je me sers, a paru à Venise en 1483 (note de l'auteur).

(2) Une des meilleurs éditions a paru à Venise en 1596 (in-folio).

cessantes et le maintien des traditions de leurs écoles et surtout des puissantes directions de saint Thomas. De nouveaux adversaires s'élevèrent vers le milieu du XV[e] siècle, particulièrement en Italie dans les pays cisalpins où les théologiens eurent à lutter ici contre les Averroïstes, qui depuis Pierre d'Albano († 1315) avaient fondé une école à Padoue, là contre les nouveaux Platoniciens ou les Néo-Aristotéliciens et partout contre les humanistes.

B. Dans leurs grandes lignes les travaux de la Scolastique, tant dans l'école des thomistes et des scotistes que dans celle des nominalistes, diminuèrent d'éclat au XV[e] siècle, surtout si nous voulons les comparer avec ceux du XIII[e] et d'une partie du XIV[e] siècle ; la science théologique, comme étranglée par les liens d'un Aristotélisme étroit, se dessécha semblable à un squelette qui a perdu les formes vivantes et n'inspire plus que l'horreur et le dégoût. Le réveil des vieilles études classiques, l'essor de l'Humanisme, la demande presque unanime d'une réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres, l'apostasie d'une grande partie des peuples germaniques, qui chercha sa justification dans la décadence de la Scolastique et dans la corruption du chef et des membres de l'Eglise, tous ces événements imposèrent à la théologie une tâche nouvelle que la Scolastique sous la forme et dans l'état où elle était dans la plupart des pays ne pouvait plus remplir.

L'objet de la Scolastique considérée comme science humaine, abstraction faite de son objet divin inaltérable et spécial qui est le dogme, fut emprunté en grande partie ainsi que sa méthode à la philosophie d'Aristote. A la première invasion de l'Aristotélisme arabe dans le monde intellectuel de l'Europe chrétienne, c'est-à-dire à la fin du XII[e] siècle et au début du XIII[e], la théologie, sous d'heureuses influences et de favorables auspices, prit un essor tout à fait extraordinaire ; elle s'asservit absolument ces doctrines, étrangères en apparence, qui paraissaient vouloir la déborder, et les soumit à son service. Mais il

arriva aux théologiens qui vinrent plus tard ce qui arrive à une armée qui se repose dans sa victoire. Après avoir conquis un territoire ennemi sous la conduite de héros qui l'avaient menée à la victoire avec une tactique et des armes nouvelles, elle se contente de conserver pendant une trop longue paix une tactique et des armes vieillies ; l'ennemi revient à la charge et la surprend avec des procédés jusqu'alors inconnus. La Scolastique pendant les XIV[e] et XV[e] siècles ne reçut pas assez d'éléments nouveaux pour aller de l'avant et dominer ses adversaires. La méthode aristotélicienne s'était montrée sous la direction de ses chefs, déjà bien connus, capable de traiter rationnellement et de pénétrer les dogmes : elle n'avait encore laissé voir en elle rien de lourd ni d'usé. En tête de l'article se plaçait d'abord la thèse, puis venaient par ordre les arguments des adversaires auxquels étaient opposées les preuves extrinsèques d'autorité ; suivaient ensuite le développement rationnel de la thèse, puis enfin la réfutation des objections. Mais la discussion dialectique de la thèse devint bientôt un labyrinthe d'opinions diverses si nombreuses qu'on ne peut en deviner le sens qu'avec les plus grands efforts. Tel fut bien l'abus de la Scolastique déjà chez Duns Scot, Occam, et surtout les théologiens du XV[e] siècle, même ceux qui ont un nom comme Denys le Chartreux et Capréolus, sans parler des autres écolâtres.

La méthode des études dogmatiques devint trop exclusivement une opération de la raison abstractive. Celle-ci préparait un lit de Procuste où elle étendait les questions de chaque article sur l'essence, l'être, les distinctions réelles ou virtuelles, la forme et la matière et toutes les possibilités imaginables. Il en résulta une monotonie fatigante et fatale à la Scolastique elle-même. La méthode moderne appliquée aux sciences et qui consiste dans l'étude et la connaissance du particulier, individuel et concret, devait nécessairement l'emporter sur la vieille méthode. Chaque jour lui apportait des éléments nouveaux. On appliqua à la théo-

logie la méthode historique qui consiste dans la critique des documents et des faits concernant les questions religieuses.

Aux défauts déjà mentionnés de la Scolastique il faut ajouter la lourdeur, la grossièreté même d'une langue d'ailleurs pauvre et d'autant moins attrayante que la Renaissance avait relevé les vieilles études classiques. La langue scolastique finit par devenir l'objet des railleries aussi fines que mordantes des *Epistolae virorum obscurorum*. Ces défauts apparaissent déjà dans Duns Scot et sont de plus en plus saillants aux époques suivantes.

G. A la fin du moyen âge l'opposition soulevée dans la plupart des pays contre les défauts de la Scolastique la fit rejeter dans son ensemble, qualités et défauts. A l'Espagne et à ses universités florissantes, particulièrement à Salamanque, revient la gloire de n'avoir laissé, à la fin du XV[e] et dans le cours du XVI[e] siècle, ni se perdre ni se rompre le fil de la tradition et d'avoir préparé à la Scolastique, ou plutôt au thomisme, une régénération et une efflorescence qu'il n'avait jamais eues, pas même au moyen âge. Le développement de la science et aussi de la théologie chez les différents peuples correspond d'ordinaire aux progrès opérés dans les autres domaines de la vie nationale. L'âge classique de la Grèce ne commence qu'après les glorieuses victoires remportées sur les Perses et il atteint son apogée avec Aristote c'est-à-dire avec les triomphes d'Alexandre le Grand. La période la plus éclatante de la Patristique dans l'Eglise commença lorsque le Christianisme eut vaincu l'empire romain et put s'élever sur les ruines du paganisme Gréco-romain comme sur un piédestal qui devait servir de base au nouvel édifice du monde chrétien. La Scolastique tomba de nouveau en décadence quand les chrétiens de la Germanie arrachèrent aux Mahométans les lieux saints et quand la papauté et l'empire eurent atteint leur plus grand développement. Au XVI[e] siècle ce fut l'Espagne qui marcha à la tête des Etats d'Europe. Par le mariage de Ferdinand

le Catholique avec Isabelle, reine de Castille, elle avait à la fin du XV[e] siècle constitué son unité politique que cimenta solidement l'expulsion totale des Maures et la prise de l'Alhambra ; par la découverte de l'Amérique elle avait ouvert de nouveaux horizons et de nouvelles voies au commerce ; elle entretint sous le règne de Charles-Quint les relations les plus intimes avec le reste de l'Europe. Le XVI[e] siècle fut pour l'Espagne la période classique, riche non seulement en victoires mais encore en œuvres artistiques et durables : à cette époque furent construits l'Alcazar de Tolède, la cathédrale de Séville, l'Escurial ; ce fut le siècle de Murillo, de Cervantès, de Caldéron. La théologie ne resta pas en retard ; bien plus, s'aidant des études classiques, elle marcha dans la même voie et suivit les mêmes tendances ; elle répondit aux exigences des temps modernes, se rajeunit et produisit une littérature si riche et si magnifique qu'aucun autre pays n'en eut jamais de pareille.

François de Victoria (1) († 1566) après avoir suivi à Paris les cours du célèbre thomiste Pierre Crockart rentra en Espagne et chercha à éveiller chez les élèves intelligents le goût de l'étude de saint Thomas. De son école sortit Melchior Cano et Carranza qui furent les premières gloires de Salamanque. L'ouvrage classique du premier *De locis theologicis* montra comment on peut développer les doctrines fondamentales de saint Thomas en y introduisant la réponse aux nécessités et aux exigences des temps modernes. A côté de Melchior Cano on vit sortir de la même école Dominique Soto, Barthélemy Medina, auxquels se joignirent plus tard un grand nombre des théologiens les plus distingués de la compagnie de Jésus. Quoique toujours défendue sans relâche surtout par les Dominicains ce n'est qu'alors seulement que la doctrine de saint Thomas arriva à sa véritable apogée en laissant bien loin derrière elle celle de Duns Scot. Mais nous avons déjà empiété sur l'histoire des temps modernes.

(1) Cf. Werner, *der hl. Thomas* III, 137.

§ 21.

Les représentants de la mystique du moyen âge au XV[e] siècle, en particulier Gerson et Nicolas de Cuse ; leur influence sur la théologie.

Les XIV[e] et XV[e] siècles n'ont pas produit autant d'œuvres philosophiques et théologiques que le treizième. Les théologiens abandonnèrent progressivement les hauteurs qu'ils avaient gravies ; leurs subtilités sans fin et la forme fastidieuse de leurs écrits jetèrent peu à peu le discrédit sur la Scolastique. Les défauts de leur méthode et de leur style, que le paragraphe précédent nous a déjà fait connaître, parurent trop criards et trop communs pour qu'il s'en trouvât beaucoup qui voulussent rester encore dans ces champs desséchés,couverts de chardons et de broussailles: nombreux furent au contraire ceux qui cherchèrent les prairies verdoyantes et les gras pâturages de la mystique, qui au XV[e] siècle produisit une moisson abondante dont bénéficia non seulement un cercle restreint de savants, mais encore tout le peuple chrétien au grand profit de son édification, du réveil et de l'intelligence des dogmes. Il suffit de rappeler Pierre d'Ailly, Gerson, Thomas à Kempis, l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ (1), Suso, Tauler. L'histoire des dogmes n'a pas à s'en occuper beaucoup. Quelques dogmes particuliers comme ceux de la grâce sanctifiante, de l'union hypostatique, de la sainte Eucharistie, etc., furent traités

(1) Les nouvelles tentatives faites pour démontrer que l'auteur serait un bénédictin italien Gersen (XIII[e] siècle) n'ont pas amené de solution précise sur la nationalité de l'auteur. Jusqu'à présent les preuves de Malou (*Recherches sur le véritable auteur du livre de l'Imitation* 3. Ed. 1858) et les *Prolegomena zu Thomas von Kempen*, (Berlin, 1873) n'ont pas définitivement fait triompher l'opinion qui attribue l'Imitation à Thomas à Kempis. Le manuscrit de Thomas à Kempis écrit en 1441 se trouve à Bruxelles et il serait décisif si celui qui l'a écrit s'était nommé comme en étant l'auteur. Dans l'*Historisch. Jahrbuch* II, 4 (1881) Funk expose à nouveau tous les arguments en faveur de l'opinion qui fait de Thomas à Kempis l'auteur de l'Imitation.

par les mystiques à un point de vue plutôt contemplatif et destiné à mettre en lumière les points qui intéressaient le cœur et l'âme. Quelques mystiques ne firent au contraire que jeter de l'obscurité sur les questions dont ils s'occupèrent et préconisèrent un faux quiétisme dont le but était de remplacer par une vie intérieure de sentiment l'effort moral et la tendance persévérante vers la vertu. Luther en particulier accepta la direction extravagante de ce faux mysticisme, qui s'accordait bien avec le nominalisme philosophique. L'éclat éblouissant de ce mysticisme a donné à sa séparation de l'Eglise un tel retentissement qu'encore aujourd'hui, après plus de trois siècles, elle paraît justifiée en droit et qu'on la considère comme une rénovation intime du christianisme. La mystique n'a guère apporté sur ces points que de la confusion. Il convient d'étudier maintenant ce que ses principaux représentants ont pensé des relations de la foi avec la science.

1. Gerson occupe parmi les théologiens mystiques de la France un rang prépondérant. Il naquit le 14 décembre 1363 à Gerson (1). Il fut le disciple et plus tard l'ami de Pierre d'Ailly. Ce remarquable chancelier de l'université de Paris à la fin du XIVe siècle avait admis le nominalisme en rejetant toute pénétration spéculative des vérités de foi. Gerson, qui lui succéda dans sa fonction de chancelier en 1396, partagea sa haine contre les subtilités scolastiques et travailla surtout à rendre la théologie profitable au peuple par une étude plus approfondie de la sainte Ecriture et de la mystique. Voilà pourquoi parmi les théologiens du moyen âge il choisit saint Bonaventure pour modèle et il reprocha aux Franciscains d'avoir pris pour guide, non pas ce docteur, mais le pointilleux Duns Scot. Il inclina vers le nominalisme plutôt à cause de ses principes théologiques que de ses principes philosophiques. Il croyait en effet que le Réalisme portait atteinte à la simplicité et à la

(1) Cf. Schwab, *Gerson*, Würzburg, 1858.

liberté de Dieu : à la simplicité, parce qu'il admettait en Dieu des réalités véritables correspondant à nos distinctions des attributs ; à la liberté, parce qu'il faisait conclure à l'éternité et à la nécessité du monde (1). Evidemment ces craintes touchant le Réalisme modéré n'étaient pas fondées. Gerson donne la définition ordinaire des rapports de la science avec la foi en laissant la prépondérance à la foi sur la volonté libre. Aussi dans ses « Leçons sur la vaine passion du savoir » veut-il redonner à la théologie le rôle important qu'elle doit jouer dans la vie morale et qu'elle avait perdu en passant par les mains des subtils Scolastiques. Elle doit être traitée comme une science expérimentale ayant sa répercussion dans la vie intérieure ; elle doit fournir aux théologiens novices une initiation qui leur fasse remplir avec succès leurs fonctions de prédicateurs et de confesseurs.

Il préféra la théologie mystique à la théologie scolastique. Celle-ci en effet n'est intelligible qu'à un petit nombre de théologiens déjà formés par la philosophie et l'étude exclusive de la Scolastique, elle éloigne facilement les théologiens du peuple et n'apaise pas la soif de la science. La théologie mystique au contraire est intelligible à tous, elle fait vivre d'une vie chrétienne et déjà ici-bas fait trouver en Dieu la paix et la joie du cœur (2).

D'ailleurs il avait l'œil ouvert sur les défauts que nous avons signalés de la fausse mystique (3) ; il tenait en garde contre les extravagances de Ruysbrock dont l'écrit « sur la parure des noces spirituelles » lui était tombé entre les mains et il sut trouver dans un juste milieu l'opinion véritable.

Dans l'histoire des dogmes cependant Gerson et d'Ailly, son maître et son ami, ne figureront pas tant à cause de leur mystique que parce qu'ils ont été les fondateurs et les

(1) *De concordia metaphysicae cum logica. De mystica Theologia speculativa.*

(2) Theol. specul. myst. consid. 31. — (3) De libris caute legendis.

soutiens de l'école de Paris et du Gallicanisme, les adversaires de la primauté du pape et les défenseurs des décisions de Constance concernant la supériorité du concile sur le pape. Il en sera de même de leurs illustres contemporains qu'il nous reste à nommer.

2. Parmi eux Nicolas de Cuse occupe un rang prépondérant (1). Né en 1401 à Cuse sur la Moselle ; il reçut des Frères de Deventer sa première éducation et sa prédilection pour la mystique ; il termina ses études de droit à Padoue et entra plus tard dans l'état ecclésiastique.

Pendant les grandes luttes pour la réforme de l'Eglise qui agitèrent le XVe siècle, il accepta avec joie les décisions de Constance concernant la supériorité du concile général sur le pape ; c'est d'abord avec ce sentiment qu'il assista au concile de Bâle et dans son ouvrage *De concordantia catholica, 11. 3.* il professa ouvertement ces doctrines et se déclara contre l'infaillibilité du pape. Les conséquences de ce faux mysticisme, qui se manifestèrent de jour en jour plus clairement dans les tendances révolutionnaires du concile de Bâle, le firent revenir à de meilleurs sentiments et il abandonna le parti de l'opposition pour rentrer dans celui d'Eugène IV. Ses riches talents et son éducation devaient le conduire à l'étude des sciences exactes ; son goût de la vie publique et son talent d'orateur l'empêchèrent de trouver aucun goût dans la Scolastique. Il est du nombre de ces grands esprits qui se trouvant à un tournant de l'histoire s'efforcent d'ouvrir de nouvelles voies sans atteindre cependant toujours le point juste. Le réveil des études classiques tendait encore à une rupture avec la Scolastique ; la Renaissance venue d'Italie avait gagné la France, l'Angleterre, les Pays-Bas et l'Allemagne. La principale impulsion fut donnée par les littérateurs grecs qui, après la prise de Constantinople, étaient venus

(1) Cf. Scharpff, *Nic. v. Cusa*, (Lübingen 1871) ; Clemens, *Giordano Bruno und Nic. v. Cusa*, (Bonn 1847) ; Dür, *der deutsche Cardinal Nic. v. Cusa*, (Regensburg 1847).

par la Turquie jusqu'en Italie ; ils apportaient avec eux un riche bagage non seulement de science mais encore de livres et d'écrits. Ceux qui avaient formé leur esprit dans l'étude de ces modèles ne pouvaient guère trouver de goût aux formes fastidieuses de la Scolastique. L'invention de l'imprimerie à la fin du XV[e] siècle fut un nouveau moyen de propager ces trésors de science à travers tous les pays.

Les ouvrages des anciens philosophes apparurent alors avec leur forme originaire et on en vint non seulement à exposer leurs systèmes dans leur pureté primitive, mais encore à en tirer un profit nouveau. L'un rajeunit le Platonisme, l'autre l'Aristotélisme, celui-ci le Stoïcisme, celui-là l'Epicuréisme, un dernier l'Eclectisme. Comme dans la philosophie le mouvement s'accentua dans l'histoire naturelle, l'astronomie et l'histoire. Un puissant cri de réforme retentit sur le terrain de la science comme sur celui de la théologie.

Non seulement Nicolas de Cuse était versé dans presque toutes les branches de la science, mais encore en beaucoup d'elles il révéla un véritable talent d'écrivain (1). Cependant il n'eut pas la gloire de conduire la théologie dans des voies nouvelles. Il se cantonna plutôt dans l'étude des sciences exactes et profanes ; il réussit toutefois à découvrir des relations nombreuses entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles. Mais ses principes sur les rapports de la foi et de la science étaient déjà erronés et novateurs ; ils s'écartaient de ceux des Pères et des Scolastiques dont les écrits lui étaient moins familiers. La raison humaine est

(1) Ses écrits ont été imprimés trois fois ; la seconde édition le fut à Paris en 1514, la troisième à Bâle en 1565. Parmi ses ouvrages théologico-philosophiques on cite : *De docta ignorantia* II, 3. — *Apologia doctae ignorantiae.* — *De conjecturis.* — *De filiatione Dei.* — *De genesi.* — *Idiotae* II, 4. — *De visione Dei.* — *De pace fidei.* — *Dialogus de Posses.* — *De Beryllo.* — *De venatione sapientiae,* etc. Un manuscrit de ses œuvres se trouve encore dans sa bibliothèque qu'il a laissée à l'hôpital de Cuse sur la Moselle ; cet hôpital est une fondation faite par lui et ses frères ou sœurs et qui garde toujours bien vivant son souvenir sur les bords de la Moselle.

d'après lui impuissante par elle-même à saisir la vérité ; elle a pleine conscience et conviction de ne pouvoir d'elle-même connaître ni Dieu ni les essences des choses. La parole de Socrate : « Je sais que je ne sais rien » prise au sens littéral, il l'applique à la *docta ignorantia* (1). La raison humaine n'a qu'une puissance éloignée ou passive de saisir la vérité, et cette puissance devient une actualité lorsque la lumière de Dieu illumine la faculté cognitive. Cette lumière, d'après Nicolas de Cuse, est celle de la foi et de la grâce ; c'est par elle que Dieu parle à l'âme humaine (2). Mais par là il accorde trop peu à la connaissance naturelle de l'homme et limite trop le domaine de la science, sans reconnaître à la foi, à sa nécessité et à son caractère surnaturel l'importance qui lui convient (3). Bien plus il confond souvent le domaine de la vérité naturelle et celui de la vérité surnaturelle. D'une part, la foi est le support hypothétique, le fondement et le germe de toute science ; d'autre part, il regarde comme objet de la science les mystères de la révélation divine, même et surtout le mystère de la Trinité (4). En outre, sur ce terrain de la science issue de la foi il met une distinction entre l'activité de la *ratio* ou connaissance discursive et l'activité de l'intellect ou vision intuitive.

Par cette théorie de la connaissance que donne Nicolas

(1) De docta ignorantia I, 1, 3. II, 2.

(2) De dato patris luminum c, 5 : Sunt et alia lumina, quae infunduntur per divinam illuminationem, quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem, sicut est lumen fidei, per quod intellectus illuminatur, ut supra rationem ascendat ad apprehensionem veritatis. Et quia intellectus hoc lumine ducitur ut credat se posse attingere veritatem, quam tamen adjutorio rationis, quae est quasi instrumentum ejus, attingere nequit, et sic infirmitatem seu caecitatem, ob quam baculo rationis innitebatur, quodam conatu sibi divinitus indito linquit, et per se incedere posse studet, in verbo fidei fortificatus ducitur indubia spe assequendi promissum ex stabili fide, quod amorose cursu festinanter apprehendit.

(3) C'est ce que montre la définition de la foi : Fides est habitus bonus per bonitatem data a Deo, ut per fidem restaurentur illae veritates objectivae, quas intellectus attingere non potest.

(4) De visione Dei. — De docta ignorantia I, 8.

de Cuse on voit sa tendance à résoudre et à ramener à l'unité tous les contrastes. Il en est ainsi de ses opinions sur Dieu. Dans son essence absolue tous les contrastes forment un tout parfait : la puissance et l'activité, le plus grand et le plus petit s'y trouvent unis. De là vient le nom de *Posseest sive Possest, sc. omne posse est ;* en lui toute possibilité est actuelle et réelle — ce nom correspond, dit-il, au nom hébreu Jéhova (1). Les mathématiques nous fournissent des analogies de cette unité formée en Dieu par la réunion de tous les contraires : la ligne droite et la ligne courbe se rencontrent quand on les suppose infinies ; le plus grand angle obtus et le plus petit angle aigu s'unissent dans la ligne droite. Cette tendance lui fit trouver en Dieu l'unité de tous les contraires et l'amena à se servir d'expressions panthéistes : il parle d'une émanation divine dans les choses, d'une explication ou développement de Dieu dans le monde (2). Les mystiques emploient souvent des expressions semblables. Déjà du vivant de Nicolas de Cuse un certain Jean Venchus écrivit une réfutation de son traité *De docta ignorantia*, l'accusant de supprimer la distinction de créateur et de créature et d'enseigner le Panthéisme. Le cardinal se défendit dans un écrit spécial : *Apologia doctae ignorantiae*. Quoique tout ce qui est fini soit en Dieu d'une certaine manière comme dans la cause et dans le type, il ne s'ensuit pas que la cause et le type soient identiques avec l'effet et la copie (3).

Il est exagéré encore dans son expression, et quand il représente l'union de l'âme humaine avec Dieu par la grâce non seulement comme une divinisation, mais comme une déification absolue de l'homme, tout en laissant subsister, il est vrai, sa personnalité. Dans la con-

(1) De Posset (edit. Paris.) p. 176.

(2) *Ib.* (p. 183) : Quid est ergo mundus nisi invisibilis Dei apparitio ? Quid Deus nisi visibilium invisibilitas.

(3) Contre Stöckl's (*Gesch. der Phil.* III, 59 ff.) qui l'a accusé de panthéisme, le cardinal Nicolas a été défendu par Scharpf (*loc. cit.* p. 360 et s.).

naissance humaine, il distingue en effet la perception sensible *(sensus)* de la connaissance intuitive *(intellectus)*, entre lesquelles la *ratio* ou connaissance discursive sert de terme intermédiaire, puisqu'elle est propre aussi aux animaux et exige la coopération des sens et du cerveau. La fonction spéciale de l'intellect consiste dans la réflexion qu'il fait sur les activités intérieures et sur celles de la *ratio*; la plus haute de ces activités consiste dans la vision de la vérité éternelle qui n'admet plus l'apport de l'imagination, absorbe l'homme en Dieu et le divinise sans lui laisser perdre toutefois sa personnalité.

Cette idée de l'unité de tous les contrastes en Dieu perce à travers tous ses écrits et inspire même ses opinions sur les religions diverses des nations, qui, d'après lui, ont toutes reçu quelques fragments d'une même vérité première. C'est pourquoi il considère comme facile l'union de tous les peuples en une seule religion (1). Evidemment de telles opinions ne peuvent être admises par le Christianisme qui est la seule et absolue religion.

Il n'a exercé sur les études théologiques aucune influence durable, encore moins n'a-t-il pas frayé de voie nouvelle. Il fit faire cependant un grand pas à la critique historique; il révoqua même dès cette époque l'authenticité de la donation de Constantin et des fausses décrétales. Il renouvela la forme surannée de la Scolastique en la remplaçant par une autre plus appropriée à son temps; il chercha à établir un accord intime entre la philosophie et la théologie; mais il ne réussit pas à faire école. Le prieur Bernard de Tégernsée a, il est vrai, écrit un *Defensorium* du traité de Nicolas de Cuse *De docta ignorantia*. Un français, Jacques Le Fèvre, a fait siennes les idées du cardinal et donné de ses ouvrages en 1514 ce qu'on a appelé l'édition parisienne. Charles Bovillus l'a aussi suivi dans ses recherches philosophiques. Les services que Nicolas de Cuse a rendus dans

(1) De pace seu concordantia fidei dialogus.

les mathématiques et les sciences naturelles sont plus importants. Il a admis le mouvement de la terre autour du soleil, au moins comme une chose très vraisemblable (1) et exposé sur la composition du soleil des opinions qui lui firent devancer considérablement son temps (2). Au reste, comme évêque de Brixen et plus tard comme cardinal, il a su défendre partout les intérêts de l'Eglise. Mais ni sa philosophie ni sa théologie mystique ne furent une digue suffisante contre l'invasion de la Renaissance ni contre les ravages qu'elle produisit sur le domaine de l'Eglise. Bien au contraire ses erreurs eurent un nouveau retentissement et un écho dans les époques suivantes et parurent dangereuses dans leur exagération. On sait l'interprétation funeste qu'en donna Giordano Bruno au XVI[e] siècle en expliquant mal quelques propositions isolées de Nicolas de Cuse (3).

3. Nous avons signalé dans le titre du paragraphe l'influence de la mystique sur le développement de la théologie. Cette influence est, d'un côté, positive comme nous venons de le voir en détail ; d'un autre côté, elle s'exerça négativement surtout au XV[e] siècle. Nous le constaterons dans la suite de l'histoire des dogmes, particulièrement dans ce qui regarde l'Eglise. Les mystiques ont contribué au mouvement de la Réforme assez malencontreusement au moins en obscurcissant la doctrine de la constitution de l'Eglise visible et de la primauté de l'évêque de Rome, en favorisant l'opinion de la supériorité de l'Eglise universelle sur son chef et en travaillant ainsi à la révolution contre l'autorité de l'Eglise, révolution qui a atteint ensuite l'autorité civile. Parmi les théologiens qui combattirent les opinions gallicanes sur l'autorité de l'Eglise, et défendirent la doctrine

(1) Cf. Le fragment d'un manuscrit du cardinal (Clemens, *loc. cit.* p. 98).

(2) Excitt. VII.

(3) Cf. Clemens, *Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa.*

orthodoxe se firent remarquer saint Antonin (1), archevêque de Florence († 1459), et surtout le cardinal Jean de Torquémada qui composa en 1450 un ouvrage remarquable intitulé *Summa de ecclesia.*

(1) Il a composé une somme de théologie (Vienne 1591) et une chronique « *tres partes historialium* » (Bâle 1502).

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DES DOGMES RELATIFS A DIEU, A LA TRINITÉ ET A LA MANIFESTATION DE DIEU DANS LA CRÉATION

CHAPITRE I

Existence, essence et attributs de Dieu

§ 22.

Preuve ontologique de l'existence de Dieu d'après saint Anselme. — Critique.

Le développement du dogme nous amène au XIe siècle, puisque nous avons déjà dû exposer les premiers travaux médiévistes des théologiens du IXe et du Xe siècle dans la christologie, sur la grâce et sur les sacrements. Avec saint Anselme la science théologique entre dans un nouveau stade ; elle commence à s'organiser en système et à soumettre à une étude pénétrante les vérités de la foi. Il inaugure cette période avec ses monographies des dogmes les plus importants du Christianisme, tels que la trinité, le péché originel, la rédemption, etc...

Ce n'est ni un intérêt d'apologétique, ni un intérêt de polémique qui cette fois, comme au moyen âge, attirait les esprits à une pareille étude des dogmes, mais l'éveil d'une vie nouvelle qui vers le milieu du XIe siècle commençait à pénétrer comme une brise printanière tout le champ de l'Eglise. Sous son action une atmosphère se produisait où

les grands théologiens se sentaient encouragés et sollicités à prendre un nouvel essor, à s'élever plus haut pour déverser de là de plus vives lumières sur les vérités de la foi. A ces essais les vérités religieuses naturelles présentèrent leur premier objet. Forcément le point de vue philosophique où les théologiens prenaient leur point de départ exerça une grande influence sur ces essais. Or ce fut sur l'étude des écrits de saint Augustin que se formèrent principalement les théologiens : ce sont donc ces tendances platoniciennes que nous rencontrons tout d'abord chez saint Anselme.

A. C'est ce que nous remarquons d'abord dans la preuve de l'existence de Dieu qui lui est particulière; celle qu'il présenta d'abord sous la forme d'argument ontologique. Chacun trouve dans sa connaissance l'idée d'un être souverain parfait, le plus parfait que l'on puisse concevoir (quo majus cogitari potest). Or cet être le plus parfait ne peut pas avoir une existence exclusivement idéale dans l'intelligence humaine ; il faut qu'il existe en même temps dans la réalité, car l'être le plus parfait que nous pouvons concevoir comme existant en plus, dans la réalité, serait alors plus parfait que l'être le plus parfait simplement idéal (1). De l'idée de l'être le plus parfait résulte donc pour nous, immédiatement et avec évidence, son existence même.

De cet être le plus parfait nous ne devons pas seulement admettre nécessairement l'existence ; nous devons lui reconnaître l'être nécessaire et absolu ; il ne peut être conçu comme un être existant d'une manière contingente ; il ne doit avoir dans son être ni commencement ni fin ni subir de changement, mais exister nécessairement de toute éternité ; car cela est impliqué dans l'idée de sa souveraine perfection (2). Dieu en tant que l'être le plus parfait est

(1) *Prosl.* c. 2 : Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est : potest cogitari esse in re : quod majus est.

(2) *Ib.* c. 3 : Nam potest cogitari aliquid quod non possit cogitari non

encore unique ou existant dans l'unité et il a créé toute autre chose de rien (1).

Dieu n'est pas l'être le plus parfait seulement en ce sens qu'il ne saurait être imaginé rien de plus parfait que lui ; il est encore plus parfait que nous ne le pouvons concevoir (2).

B. Contre la valeur de cet argument se déclara un contemporain, le moine Gaunilon ; dans un petit ouvrage *Adversus Anselmum in proslogio ratiocinantem* il formula des objections qui n'étaient pas sans valeur. Quand on regarde à la tendance philosophique qui s'exprime dans cet argument on comprend facilement qu'il procède d'un réalisme exagéré qui attribue, en dehors de notre esprit, aux idées innées ou aux idées nécessaires autant ou même plus de réalité correspondante qu'aux représentations sensibles. Le grand défaut de cet argument, c'est qu'il ne remarque ni ne connaît clairement la voie par laquelle nous arrivons à la certitude de l'existence du monde extérieur, de la réalité correspondante à nos idées. La voie indiquée par saint Anselme et qui consiste à conclure immédiatement et tout simplement de notre idée à celle de l'existence de Dieu, en même façon que de nos perceptions sensibles nous sommes contraints d'admettre en dehors de nous une réalité correspondante, n'est pas la bonne. Quoi qu'il en soit, examinons donc tout d'abord les objections de Gaunilon.

Il divise l'argument en deux propositions.

1° Chacun a la pensée ou l'idée d'un être le plus parfait, car celui-là même qui voudrait contester l'existence de cette pensée universelle témoigne par là qu'il la connaît et qu'il la possède.

2° Cet être le plus parfait doit exister non seulement

esset quod majus est, quam quod non esse cogitari potest..... Sic ergo vere es aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse : et hoc es tu, Domine Deus noster.

(1) *Ib.* c. 5.

(2) *Ib.* c. 15 : Sed est quiddam majus, quam cogitari possit.

dans notre connaissance mais encore dans la réalité *(in re)*.

Contre la première proposition Gaunilon objecte que du fait d'avoir *in intellectu sive in cogitatione* il ne résulte encore rien pour la nécessité ou la vérité de l'être, à moins que *habere in intellectu* ne signifie *intelligere, id est scientia comprehendendo, re ipsa illud existere.* Dans le premier cas c'est supposer ce qui est à démontrer. Il y a, en effet, en réalité des gens qui doutent de l'existence de Dieu et qui nient Dieu. Si ces négateurs de Dieu entendaient le nom de Dieu ou de l'être le plus parfait, ils auraient bien dans leur connaissance une idée de lui, mais peut-être une idée semblable à des conceptions de l'esprit et à des erreurs (1). Gaunilon trouve donc, en d'autres termes, une lacune dans l'argumentation en ce sens qu'on peut se demander si la pensée d'un être le plus parfait est une représentation arbitraire ou une idée nécessaire et vraie de notre esprit.

Quant à la seconde partie de l'argument, Gaunilon peut encore l'attaquer avec beaucoup plus de vigueur et il fait valoir contre elle qu'une chose imaginée ne devient pas plus parfaite par le fait qu'elle a de plus l'existence. Si quelqu'un se figure la plus belle des îles avec tous les avantages imaginables, il ne donne à cette idée aucune perfection plus grande quand il la suppose de plus existante. L'existence n'est pas une perfection, on a dû le démontrer d'autres manières.

Gaunilon remarque à bon droit en finissant qu'il voudrait admettre la légitimité de la preuve ontologique, si on pouvait démontrer par là que notre idée de l'être ou de l'existence est tout-à-fait inséparable de l'idée du plus parfait des êtres et lui est nécessairement unie.

(1) *L. c.* c. 2. Postremo, quod tale sit illud, ut non possit, nisi mox cogitatum, indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu : indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto ; quod jam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo : in quo similiter esse posse quaecunque alia incerta, vel etiam falsa ab aliquo, cujus verba intelligerem, dicta adhuc puto ; et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem qui istud nondum credo.

Cela se produit par exemple dans l'idée de nos propres actes ou des phénomènes vitaux qui tombent sous notre conscience. Nous devons les tenir pour réels, parce que l'idée de leur existence est inséparable d'eux. Mais qu'il en soit de même pour l'idée de l'être le plus parfait, saint Anselme ne l'a pas démontré. De nos idées de genre et d'espèce, de temps et d'espace, il ne résulte nullement que les objets de ces idées aient l'existence. Dieu a de toute éternité l'idée du monde, mais il ne résulte pas de là que la réalité corresponde à cette idée (1).

C. Saint Anselme voulut malgré ces objections s'en tenir à cet argument et il écrivit un *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. Sans doute il put bien affaiblir les raisons invoquées contre sa première proposition. L'idée de Dieu n'est pas en effet comparable aux représentations arbitraires de la fantaisie sur des objets imaginés ; elle n'est pas propre à notre imagination, mais à notre intellect, « *non est in cogitatione sed in intellectu* », et nous la formons nécessairement par voie d'analogie et d'induction d'après le principe de causalité. Cependant contre les objections dirigées contre la seconde proposition, citée plus haut, de son argument il ne peut apporter de réfutation suffisante. Il admet que de l'idée de l'île la plus parfaite on ne peut conclure à son existence, mais il soutient que ceci est vrai pour l'idée de l'être le plus parfait. Toutes les autres choses pourraient être conçues comme n'existant pas, parce que elles ont un commencement ou une fin d'existence ou des parties, mais de l'être le plus parfait on ne peut penser qu'il ne soit pas, car il existe nécessairement (2). Cepen-

(1) *Ib.* c. 6 : Si, inquam, per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, et ambigendum ultra non esse : aut jocari ipsum credam ; aut nescio quem stultiorem debeam reputare : utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam adstruxisse : nisi prius ipsam praestantiam ejus solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

(2) *Loc. cit.* c. 2 : Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse

dant saint Anselme confond ici deux propositions différentes et grâce à cette confusion seulement il parvient à donner à son argument quelques apparences de rectitude. C'est en effet une chose différente que de savoir si l'être de Dieu, absolu et nécessaire, est démontré quand son existence est supposée et de démontrer son existence avec une évidente nécessité ou de la déduire nécessairement. Saint Anselme a bien montré le premier point, mais nullement le second.

Comme dans toutes les conclusions, nous devons aussi dans celle relative à l'existence de Dieu remonter aux premiers principes qui sont pour nous certains en soi ou immédiatement et en déduire la vérité de la proposition en question. Ces principes, comme il a été démontré dans le second volume de l'histoire des dogmes d'après la doctrine de saint Augustin, sont, dans le domaine l'idéal les principes innés, et dans le domaine du réel des phénomènes aussi immédiatement certains pour nous que le monde extérieur, en tant qu'objets de notre connaissance intuitive.

D'eux procèdent la connaissance de l'homme dans les autres déductions et il reconnaît immédiatement par raisonnement aussi bien la réalité de son propre moi que la substance, la réalité des substances et des essences dans le monde extérieur comme la réalité de la cause absolue, mais l'une et l'autre tout d'abord à posteriori d'après le principe de causalité. Nous connaissons Dieu d'après ses œuvres. Donc notre raisonnement qui conclut de notre idée à Dieu et à son existence ne se justifie que quand elles ne peuvent dériver démonstrativement d'une cause finie, quand il est démontré que l'entendement et les principes de toute concurrence qui lui sont naturellement adhérents proviennent de Dieu, l'être absolument parfait. Alors nous concluons de la réalité des phénomènes en notre âme à la réalité de la cause la plus élevée.

quae initium aut finem aut partium habent conjunctionem et sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando solum non est.

§ 23.

Forme des preuves de l'existence de Dieu chez les principaux Scolastiques de l'âge suivant.

1. Pierre Lombard, un contemporain de saint Anselme, insiste surtout à propos de notre connaissance naturelle sur ce fait unique que nous connaissons Dieu indirectement en raisonnant d'après ses œuvres (1).

2. Alexandre de Halès, qui fut, à proprement parler, le fondateur de l'école franciscaine professa publiquement à Paris depuis 1222. Il s'aida avec empressement des travaux et des écrits de saint Anselme et il chercha en se rattachant à saint Augustin à tirer la preuve de l'existence de Dieu de l'idée de la plus haute vérité et de la plus haute perfection en y ajoutant la preuve ontologique de saint Anselme, sans la soumettre à une exacte critique (2). Sa théorie de la connaissance n'était pas encore suffisamment mise à point, ni sa rupture avec le Platonisme assez décisive, comme elle le sera plus tard chez les Scolastiques. De là son accord avec saint Anselme sur ce dernier point en particulier.

3. Saint Bonaventure, l'élève d'Alexandre, se tient sur cette question des preuves de l'existence de Dieu au même point de vue que son maître. Sans doute il pense comme tous les Scolastiques que nous ne pouvons connaître Dieu et son existence qu'indirectement, par les êtres créés (3). Cependant il ne rejette pas la preuve ontologique ; il semble même admettre que nous avons l'idée de l'être et du beau le plus élevé, au moins habituellement, comme innée si

(1) *Sentt.* 1, dist. 3, 1. — (2) V. *Hist. des Dog.* II, § 5.

(2) *S. th.* 1, qu. 3, membr. 3.

(3) *In Sentt.* 1. dist. 3 qu. 2 : Dicendum quod quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere : ideo Deus qui est artifex et causa creaturae per ipsum cognoscitur.

bien qu'à l'éveil de notre pensée rationnelle nous devons nécessairement la percevoir même d'une façon innée, et de plus qu'à cette idée correspond nécessairement un être réel et absolu. A regarder de plus près son argumentation, on voit qu'il ne démontre pas purement et simplement l'existence de Dieu d'après l'idée du parfait absolu, mais son être nécessaire ou absolu, ce qui est simplement exclure de soi l'être potentiel.

4. C'est Albert le Grand qui fit prévaloir résolument dans les écoles théologiques la théorie aristotélicienne de la connaissance et la distinction des vérités en vérités religieuses naturelles et surnaturelles et qui traça avec beaucoup de finesse (1) la ligne de démarcation entre le domaine de la science et celui de la foi. Parmi les vérités religieuses naturelles se place celle de l'existence, de l'essence et des attributs de Dieu, au premier rang et au plus élevé. Elle est *antecedens fidem* et quand l'Apôtre la compte (Héb. 11, 6) parmi les objets de la foi, Albert entend cela des attributs de Dieu déterminés dans le détail, tels qu'ils n'ont pu nous être connus que par la révélation (2). Du reste nous n'atteignons pas directement l'existence de Dieu, et en ce sens cette vérité n'est pas du nombre de celles qui sont évidentes par elles mêmes. C'est bien là une vérité évidente en ce sens que nous pouvons nous en convaincre en toute certitude par une démonstration péremptoire, quand nous prenons notre point de départ dans les œuvres de Dieu et que nous concluons à l'existence d'une cause créatrice. Mais cette argumentation n'est pas telle que la conclusion ou le fond soit pleinement

(1) *Hincmar*. c. 5 : Volens contemplari invisibilia Dei quantum ad essentiae unitatem, primo defigat mentis aspectum in ipsum esse et videat ipsum adeo esse in se certissimum quod non potest cogitari non esse; quoniam ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse sicut et nihil in plena fuga esse. Sed econtra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu nec potentia nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram.

(2) *S. th*. p. 1, tr. 3, qu. 17 : Dicendum quod Deum esse, non proprie loquendo est articulus, sed antecedens ad omnem articulum.

contenu dans la majeure ; elle est improprement nommée ainsi puisque dans la négation de la proposition nous sommes acculés à des affirmations et à des suppositions absurdes et illégitimes, qui ne sont plus d'accord avec la majeure. La majeure est, en effet, toujours constituée par le principe de causalité et c'est faire de celui-ci une application illégitime que de ne pas supposer Dieu comme la cause suprême et dernière (1). En d'autres termes nous sommes conduits à admettre l'existence de Dieu ou plutôt à la certitude par une démonstration. De là Albert le Grand déduit ses explications sur les diverses preuves de l'existence de Dieu et développe surtout celle qui prend son point de départ dans le caractère infini des choses dans le monde. Tous les éléments du monde nous apparaissent comme produits dans le temps et comme des effets. Ceci doit donc aussi s'entendre du monde en général. Il ne peut pas être sa propre cause, car ses éléments ne se sont pas produits eux-mêmes ; autrement ils devraient à la fois être et ne pas être ; ne pas être en effet, puisque les éléments ne sont pas encore produits (2). La seconde preuve est tirée de l'état même des choses dans le monde, en ce sens que toutes sont composées. Elles ne peuvent pas s'être produites, mais supposent une cause première qui a opéré leur composition. Albert le Grand démontre encore l'exis-

(1) *Ib.* : Dicendum, quod demonstrabile esse duobus modis dicitur, sc. large et stricte, vel communiter et proprie. Communiter demonstratur, quod quacunque ostensione ostenditur, sive sit in se, sive in alio. Et hoc modo demonstrabile est, Deum esse. Unde etiam Aristoteles in multis locis posteriorum et topicorum nomine demonstrationis pro nomine ostensionis utitur. Et hoc modo facile demonstratur Deum esse. Stricte autem vel proprie dicitur demonstratio syllogismus per medium essentiale et convertibile concludens, sive hoc medium sit causa, sive effectus, sive alteri illorum aequivalens ut signum convertibile. Et haec demonstratio duplex est, ostensiva sc. et ad impossibile. Dicimus ergo, quod demonstratione ostensiva non est demonstrabile Deum esse. Sed demonstratione ad impossibile demonstrabile est Deum esse. Si enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia.

(2) *Ib.* qu. 18, n. 1.

tence de Dieu, à l'exemple d'Aristote, par ce fait que le mouvement ne peut s'expliquer dans le monde que par une première cause motrice, qui immobile par elle-même doit être en pleine actualité et affranchie de toute potentialité. Il ne suffit pas pour la raison de recourir à une série infinie de causes motrices. Avec Boèce Albert le Grand part encore de ce principe que dans toutes les choses finies l'essence et l'existence sont réellement distinctes, parce que d'abord il nous faut concevoir l'essence des choses comme possible et elle peut recevoir l'existence dans une série infinie de choses. Toutes les choses doivent donc recevoir l'être d'un autre et elles ne peuvent avoir leur dernier fondement que d'un être chez lequel l'essence et l'existence soient identiques et auquel il faut attribuer une existence nécessaire (1).

5. La théologie atteint son apogée pour la plupart des questions chez un élève d'Albert le Grand, plus grand que lui, chez le maître de l'Ecole, en saint Thomas. Ceci est vrai même pour les preuves de l'existence de Dieu. La distinction entre les vérités religieuses naturelles et les mystères de la foi est tracée chez lui avec la plus complète exactitude. Aux premières appartient la connaissance de l'existence et des attributs de Dieu à laquelle nous pouvons parvenir avec notre seule raison sans l'aide de la révélation (2). C'est avec la même décision qu'il fixe le caractère indirect de notre connaissance de l'existence de Dieu ; il n'admet donc pas l'argument ontologique de saint Anselme.

Contre lui on peut en effet se prévaloir de ce que plusieurs hommes n'arrivent pas même à l'idée d'un être absolument parfait ; si bien que les païens ont regardé comme Dieu ce monde extrêmement imparfait. Et admît-on la majeure de l'argument, il ne résulte pas encore d'après saint Thomas de l'idée de l'être le plus parfait qu'il

(1) *Ib.* — (2) *C. gent.* I, 3, 9. *S. th.* 1, qu. 2, a. 2.

ait réalité ou existence. Ceux qui admettent cette idée pourraient même prétendre que c'est le propre de l'intelligence humaine de s'élever de l'idée à l'existence réelle, et par dessus celle-ci de concevoir au moins quelque chose de plus en plus parfait. Si on veut enfin dire en faveur de cet argument que les négateurs de Dieu devraient admettre dans ce sens que à l'idée de l'être le plus parfait pourrait au moins correspondre quelque chose et que dès lors cet être existant serait à lui seul l'être le plus parfait ; les négateurs de Dieu peuvent répliquer qu'étant donné la faiblesse de la connaissance humaine, Dieu est conçu simplement comme une idée et non comme existant.

L'existence de Dieu est d'après saint Thomas une vérité qui n'est pas évidente par elle-même *(non est propositio per se nota)* au moins pour nous *(quoad nos)* et elle a besoin d'être démontrée. En soi l'essence et l'existence de Dieu sont sans doute inséparables ; car en Dieu essence et existence sont réellement une seule et même chose. Mais pour nous l'essence de Dieu n'est pas si claire, si visible, et si évidente que son existence nous paraisse aussi claire, aussi visible, aussi évidente. Quand dans le ciel nous verrons face à face l'essence de Dieu, nous verrons directement son existence comme identique à son essence. Mais notre connaissance de Dieu est imparfaite. Nous connaissons plus parfaitement le fini, notamment l'essence des choses matérielles et c'est là que nous devons prendre notre point de départ pour nous élever par des arguments à postériori à la connaissance de l'existence de Dieu. Cette connaissance de Dieu en tant qu'auteur des choses finies doit toujours rester ici-bas imparfaite et inadéquate, parce que Dieu n'a laissé refléter son être et son essence dans les choses finies que d'une manière très imparfaite (1).

De ce que nous ne connaîtrions pas l'essence de Dieu, il ne résulte pas cependant que les preuves de l'existence de

(1) *C. gent.* I, 11.

Dieu soient sans valeur. Pour reconnaître l'existence d'un objet, il n'est pas nécessaire d'avoir tout d'abord la parfaite connaissance de son essence. Ainsi nous démontrons l'existence de Dieu par le fait que nous pouvons le connaître d'après les choses finies comme la cause créatrice(1). C'est la voie que suit saint Thomas dans toutes les preuves de l'existence de Dieu, qui sont en grande partie empruntées à Aristote. Sa première preuve, il la tire du mouvement qui règne dans le monde et qui montre son premier moteur comme l'origine de tout mouvement (2). Si on voulait contester ce premier moteur, on devrait ou admettre une série infinie de causes motrices ou supposer que chaque chose se meut d'elle-même. La première hypothèse est insuffisante, parce que nous devons tout ramener à une cause déterminée et qu'une série indéterminée est quelque chose d'indéterminé, un pur concept. La seconde hypothèse est démentie par l'apparence même des faits.

La seconde preuve est tirée de la nature des causes efficientes dans le monde : elles produisent toujours quelque chose de différent d'elles-mêmes. Par là nous sommes conduits à une cause première qui produit tout le reste, mais n'est pas produite elle-même ; car l'idée d'une série de causes est, pour les raisons indiquées, incapable de satisfaire notre pensée pour expliquer l'existence des causes finies, car elle est quelque chose de purement idéal et ne peut jamais exister actuellement. Une troisième preuve se tire de la finalité que tout observateur attentif aperçoit aussi bien dans le monde entier que dans ses divers éléments. Cette finalité suppose une cause première raisonnable en Dieu en tant qu'auteur de cette disposition merveilleusement organisée. La bonté et la perfection diversement répandues et inégalement réparties sur les choses finies obligent à admettre l'existence d'un être souverainement parfait comme *causa exemplaris* de toute chose (3).

(1) *Ibid*. c. 12. Cf. *S. th.* 1, qu. 2, a. 2. — (2) *Ibid.* a. 3. — (3) *Ib.*

Duns Scot s'accorde avec saint Thomas dans la critique de l'argument ontologique et dans le développement des preuves de l'existence de Dieu. Nous ne connaissons pas l'existence de Dieu d'après son essence, mais seulement en raisonnant d'après l'être des choses finies. Cela provient pour Duns Scot de ce que notre idée de Dieu est composée et que nous ne connaissons que par argumentation la simplicité de Dieu, une fois que nous avons déduit l'aséité, la toute-puissance, l'ubiquité, etc., comme des attributs de l'Etre suprême. Duns Scot développe ainsi les divers arguments par les mêmes moyens dont nous nous servons pour parachever et développer l'idée de Dieu, quand nous sommes obligés de supposer et de reconnaître pour l'intelligence du monde fini une cause efficiente, une cause finale exemplaire (*causa efficiens, finalis, exemplaris*), tout autant de causes qui doivent se réduire à l'unité ou n'être qu'une seule et même cause (1). L'école scotiste raisonne de la même manière dans le développement des preuves cosmologiques, téléologiques et idéales de l'existence de Dieu.

7. Chez les théologiens du moyen âge, venus plus tard, l'accord des deux maîtres de l'Ecole n'est troublé par aucune dissonnance. Seulement quelques-uns reviennent encore à l'argument ontologique. Denis le Chartreux par exemple, après avoir exposé les opinions des théologiens ses devanciers, se range du côté de saint Bonaventure. Même plus tard divers théologiens veulent établir la validité de l'argument ontologique, en considérant l'existence comme une perfection qui résulte nécessairement de l'existence de Dieu. La valeur particulière de l'argument ontologique tient ainsi à ce que d'après cet argument la démonstration ne se fonde pas sur les œuvres de Dieu, mais sur notre idée de l'essence de Dieu, de laquelle nous déduisons immédiatement son existence (2).

(1) *Sentt.* 1, qu. 2, 17. — (2) *In sentt.* l. 1, dist. 3, qu. 2.

§ 24.

La connaissance médiate de Dieu d'après les théories de la Scolastique.

Que notre connaissance de Dieu soit médiate, comme nous l'avons montré à diverses reprises dans notre préambule et dans le paragraphe précédent, c'est là un point qui doit encore être étudié à part, car ce point est de nature dogmatique et a été défiguré de nos jours par les ontologistes. Les Pères l'ont déjà étudié en commentant la sainte Ecriture (Sap. 13, 1 et sq. Rom. 1, 14), principalement dans la lutte contre Eunomius ou incidemment ailleurs. Les Scolastiques sont d'accord sur ce point.

Saint Anselme lui-même, l'auteur de l'argument ontologique, rappelle que nous ne pouvons nous former l'idée de l'être infiniment parfait par laquelle il entend démontrer l'existence de Dieu que par la considération des choses finies ou des différents degrés de leur bonté et perfection, c'est-à-dire indirectement (1).

Alexandre de Halès déclare expressément que notre connaissance de Dieu est une connaissance médiate et que c'est là ce qui la différencie de la contemplation de Dieu (2). Saint Bonaventure, le héros de la mystique, n'a pas encore renoncé dans sa théorie de la connaissance à tout point de contact avec le Platonisme. Mais sur les points principaux de sa théorie de notre connaissance de Dieu, il est pleinement d'accord avec les Scolastiques et il enseigne : 1° que nous pouvons être métaphysiquement certains de l'existence et des attributs de Dieu sans aucune révélation ; 2° que nous acquérons cette connaissance indirectement par la considération du monde créé ; 3° que la contemplation immédiate de l'essence de Dieu ne sera notre partage qu'au

(1) C. Insipientem. — (2) *S. th.* 1, qu. 2, membr. 3, a. 1.

ciel. Sur le premier point il n'admet aucun doute, il appelle la connaissance de Dieu une connaissance innée, c'est-à-dire attachée à une disposition qui s'impose plus nécessairement comme actuelle, après l'éveil de la connaissance intellectuelle, à tout observateur attentif du monde (1). Sa certitude résulte de la certitude avec laquelle nous percevons les premiers principes de la pensée; cette certitude est déclarée infaillible par saint Bonaventure (2), comme par saint Thomas.

En ce qui concerne le second point, à savoir le caractère médiat de notre connaissance de Dieu, Dieu, son existence et son essence ne sont pas chronologiquement le premier objet de notre connaissance intellectuelle. Sans doute, le docteur séraphique diffère de saint Thomas en ce qu'il ne regarde pas l'essence des choses matérielles comme l'objet propre de la connaissance humaine. Il admet même aussi des idées et des vérités qui n'entrent pas par la porte des sens dans l'âme et que l'âme acquiert par son commerce avec Dieu et avec les choses spirituelles, des idées enfin qu'elle perçoit dans la lumière immortelle dont Dieu l'entoure et l'éclaire (3). Le docteur séraphique ne décrit pas, il est vrai, bien clairement la manière dont nous acquérons ces idées spirituelles et supérieures sans aucune collaboration préalable des sens. Mais, il explique ailleurs la lumière sous laquelle nous percevons les vérités naturelles comme une lumière créée qui est propre à notre in-

(1) Hexaem. sermo 11 : Neque enim divinorum librorum auctoritas tantummodo praedicat, sed omnis, quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa rerum natura proclamat, se habere praestantissimum conditorem, qui nobis mentem rationemque dedit.

(2) De septem itin. aet. It. 3, dist. 4, a. 3 : Accipitur etiam intellectus quandoque, ut est virtus intellectualis sive ut est habitus principiorum naturalium, quae sub lumine sunt naturali, et sic ostendit intellectus veritatem infallibiliter. Dicitur namque in libro de Spiritu et anima, quod intellectuali visione nunquam fallitur anima; aut enim tantum intelligit et verum est, aut si verum non est, non intelligit, et ideo intellectus sic acceptus dicit manifestum aspectum et infallibilem circa principia.

(3) Itin. 3.

tellect, en tant qu'*intellectus agens* et qui par là éclaire les choses matérielles jusqu'à pénétrer dans leur être intime et à dégager l'essence des choses (1). Grâce à cette lumière nous arrivons à connaître Dieu ici-bas non immédiatement, mais en abstrayant des représentations sensibles les concepts et les notions des essences des choses. Dieu ne rentre point immédiatement avec son essence dans le monde visible il n'y produit que son reflet; il n'est reconnu que par ses effets (2). Ainsi nous ne connaissons ici Dieu que comme dans un miroir et son plus parfait miroir c'est le Fils de Dieu fait homme. Parmi les créatures la plus rapprochée de lui c'est l'ange, puis vient l'homme et au dernier degré se tiennent les créatures sans raison qui ne présentent plus des images de Dieu, mais seulement quelques-unes de ses traces (3). Ainsi la connaissance que nous obtenons par l'image de Dieu, c'est-à-dire par les créatures raisonnables, est-elle plus parfaite que la connaissance émanant de l'observation du monde matériel (4).

Lorsque dans un autre passage le docteur séraphique affirme que l'âme humaine est *immédiatement (immediate)* éclairée par Dieu et qu'elle est liée à la vérité absolue comme à sa forme (5), il entend parler ou bien de l'illumination surnaturelle fournie par la grâce ou de la lumière naturelle que l'intelligence humaine reçoit de la nature par Dieu (6). Cette illumination vient donc immédiatement de

(1) *In Sentt.* 2. dist. 24, p. 1, a. 2, q. 4 : Perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis, igitur illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa, de quo lumine potest intelligi illud psalmi : Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Et hoc lumen videtur philosophus intellexisse esse intellectum agentem.

(2) *Ib.* dist. 23, a. 2, qu. 3. — (3) *Ib.* — (4) *In Sentt.* 3, dist. 14, dub. 3.

(5) *In Sentt.* 2, dist. 1, a. 2, qu. 2 : Deus immediate influit in mentem et propterea ipsa mens immediate a prima veritate formatur.

(6) *Ib.* dist. 3 pars. 2, a. 2, qu. 2 : Ad illud quod objicitur, quod est speculum clarum, dicendum, quod Deus refulget in omni creatura tanquam causa in effectu suo, et ex omnibus potest cognosci et maxime in creatura, quae ipsius Dei est insignita imagine ; sed illa refulgentia lu-

Dieu. De plus la connaissance de Dieu n'a pas pour intermédiaire une image intellectuelle (*species abstracta*) que nous tirerions des choses matérielles. Nous connaissons Dieu par ses œuvres sans le secours de cette *species*, mais non pas immédiatement comme dans le ciel, lorsque nous contemplerons Dieu dans son essence. Il y a en effet trois connaissances distinctes : une première *per species*, une seconde *per substantiam* et une troisième *per effectum* : la première nous vient des choses matérielles, la deuxième, de la vision béatifique et la troisième, est la connaissance que nous avons de Dieu ici-bas (1). La nature même de notre connaissance de Dieu tirée de ses œuvres nous révèle le triple moyen d'acquérir cette idée de Dieu : *per causalitatem*, *per ablationem*, *per excellentiam* (*via causalitatis*, *negationis*, *eminentiae*). En effet, d'après la nature des œuvres, nous pouvons conclure aux qualités de l'ouvrier, de la nature de l'image aux qualités de l'original, en niant les imperfections et en élevant à un degré infini les perfections (2).

Le troisième point étudié plus haut se résout de lui-même d'après ce que nous avons dit. La connaissance parfaite de Dieu *per essentiam* étant la vision immédiate de l'essence divine, aussi bien pour les anges que pour les hommes, n'est la récompense que des élus (3). Un petit

minis, per quem videtur Deus facie ad faciem, non est naturae, sed condescensionis et gratiae. Nec est simile de luce corporali, quae naturaliter influit lumen in haec inferiora : non sic debet intelligi de luce aeterna.

(1) *Ib.* dist. 3. pars. 2, a. 2, qu. 2 : Ad illud quod objicitur, quod aut per speciem, aut per essentiam etc. dicendum, quod adhuc est tertius modus cognoscendi, sc. per effectum. Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo quaedam Dei non abstracta, sed infusa, inferior Dei, quia in inferiori natura, sicut dicit Aug. de trin. 9, 11.

(2) *Ib.* 1, dist. 22, a. 1, qu. 2.

(3) *Ib.* 2. dist. 3, p. 2, a. 2, qu. 2 : Dicendum quod angelus naturali cognitione divinam essentiam non poterat videre in essentia, sive claritate sua : et hoc patet quia haec cognitio est primum praemium, quo habito,

nombre d'âmes justes peuvent bien être favorisées déjà sur cette terre par anticipation de cette connaissance, mais ce ne sont que de rares exceptions; on ne peut les considérer comme formant un degré intermédiaire dans le développement de notre connaissance de Dieu.

Albert le Grand a mis plus en lumière ce qu'il y a de médiat dans notre connaissance de Dieu. Nous avons déjà étudié dans le préambule (1) plusieurs aspects de cette question. Pour lui il insiste d'une part sur la nécessité d'un intermédiaire pour arriver à la connaissance de l'existence de Dieu ; de l'autre, il le place dans les œuvres de la création (2), Dieu y a laissé et des traces de lui-même qui nous donnent de lui et de ses attributs une connaissance négative, et des images de la divinité dans les êtres raisonnables, qui présentent une plus grande ressemblance avec Dieu (3). L'étude des êtres de la création peut nous donner, sous maints rapports, une certitude absolue autant sur l'existence que sur l'essence et les attributs de Dieu. Nous y arrivons naturellement par nos facultés cognitives et par les objets extérieurs, les choses créées, qui témoignent en faveur de Dieu leur auteur (4). Mais nous ne pouvons pas arriver à une compréhension adéquate de Dieu. Dans cet intermédiaire même il y a déjà un principe qui vicie notre connaissance de Dieu. Dieu en effet n'est connu que de trois façons : *via negationis* comme un être exempt de toutes les imperfections qui enveloppent les choses créées, *via causalitatis* comme le principe de tout être, de toute vérité et de tout bien, *via eminentiae* comme la cause première et idéale de toutes les perfections (5). Il y a enfin

mens creata quiescit tanquam beata et perfecta. Hoc autem praemium nemo obtinet nisi gratuita Dei influentia.

(1) Cf. § 12, 49. — (2) *S. th.* p. 1, tract. 3, qu. 15, m. 1.

(3) *Ib.* m. 2. — (4) *Ib.* qu. 14, m. 1.

(5) De causis et processu universitatis 1, tr. 3, c. 6 : Propter quod non est univoca praedicatio, quando haec de primo et secundis praedicantur : propter imitationem enim causati ad causam nomen formae, in quo causatum imitatur causam, praedicatur tam de causa, quam de causato :

dans cette imperfection de notre connaissance naturelle de Dieu un indice du besoin qu'elle a d'être complétée et achevée par la foi (1).

Saint Thomas, dont nous avons déjà exposé brièvement la doctrine sur la connaissance naturelle que nous avons de Dieu (2), se sépare de saint Bonaventure en considérant les essences des choses naturelles comme l'objet le plus immédiat de la connaissance intellectuelle de l'homme qui est à la fois intelligence et sens. Sa faculté cognitive s'exerce d'abord sur les choses matérielles dont il abstrait les idées d'être, d'essence, de genre, d'espèce, de puissance, d'accident, etc. Quoique n'existant pas dans les choses de la même manière qu'elles sont connues, ces notions sont liées à la matière; elles y ont une réalité; en les y saisissant, notre intellect leur transmet la nature de l'intelligible, les revêt des caractères de généralité, de nécessité et d'éternité (3). Toutes les autres choses qui n'apparaissent pas sous des accidents matériels ne nous sont connues que médiatement, soit par analogie avec les objets connus, soit par opposition à ces mêmes objets. Il en est ainsi de notre connaissance d'un être purement spirituel (4), à plus forte raison de notre connaissance de Dieu. En effet, Dieu n'est pas la substance des choses matérielles, mais seulement leur principe créateur. Toutes les choses finies ne sont que l'ouvrage de sa puissance et de sa sa-

propter hoc autem, quod causatum non attingit causae perfectionem, sequitur necessario, quod non attingit perfecte rei rationem.

(1) *S. th.* l. c. qu. 15 m. 3. — (2) Cf. plus haut § 13, et suiv.

(3) *S. th.* 1, qu. 84, a. 7. — qu. 85, a. 1.

(4) *S. th.* 1, qu. 88, a. 2 : Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles..... Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis... Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis.

gesse, sans avoir toutefois épuisé l'énergie adéquate de ces attributs. Par conséquent les œuvres de Dieu ne nous le révèlent que comme leur cause première efficiente et idéale; encore faut-il faire passer en Dieu toutes les perfections des choses finies et en écarter *(via negationis sive remotionis)* tous les défauts. C'est la double condition indispensable de toute compréhension exacte de Dieu et de toute juste *praedicatio* de ses attributs (1). Mais les perfections des choses finies, la bonté, la sagesse sont réellement distinctes de l'être, de la substance et de l'essence. Dans ce sens-là elles ne peuvent donc pas être attribuées à Dieu; on ne peut même pas les énoncer *univoce* de Dieu et des créatures, parce qu'en Dieu être, essence, bonté, sagesse, etc, sont une seule et même chose. On ne peut pas davantage les énoncer de Dieu *aequivoce*, c'est-à-dire dans un sens équivoque et trompeur, mais seulement dans un sens analogique *(analogice)*, car c'est de cette sorte qu'elles appartiennent à Dieu comme à l'auteur et à la cause idéale de toutes choses; encore faut-il entendre ces analogies dans un sens autre et plus élevé que les choses créées (2). D'après saint Thomas l'idée de Dieu peut être ainsi appelée.

1. une idée innée, en ce sens seulement qu'elle a été

(1) *S. th.* I, qu. 12, a. 12 : Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat : quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

(2) *Ib.* qu. 13, a. 5 : Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

déposée par la nature dans notre connaissance et notre volonté, qu'elle est une habitude ou une tendance vers l'idéal et l'infini, qui sont conçus diversement selon les individus (1). On ne peut établir avec certitude lequel des deux, ou de saint Thomas ou de saint Bonaventure, est dans le vrai touchant la connaissance de Dieu. Saint Bonaventure admet une disposition innée pour obtenir la véritable connaissance de Dieu. En tout cas, l'Aristotélisme paraît plutôt conduire à l'opinion de saint Thomas et le Platonisme à celle de saint Bonaventure.

Nous n'arrivons enfin à une connaissance juste et actuelle de l'existence et des attributs de Dieu.

2. que d'une manière médiate : c'est par l'étude des choses finies et créées que nous arrivons à conclure à l'existence de Dieu, cause première, et à connaître ses attributs par le triple moyen déjà indiqué (*via causalitatis, remotionis sive negationis et eminentiae*) (2).

3. Contempler Dieu immédiatement dans son essence n'est pas le partage de l'homme en ce monde. Il faut pour cela une élévation de la faculté cognitive de l'homme par le *lumen gloriae*, qui ne nous sera donné que dans le ciel (3). Quelques individus seulement, comme Moïse et l'Apôtre saint Paul, ont obtenu par miracle même ici-bas de voir Dieu par cette lumière (4). Et même cette vision de Dieu n'est pas la compréhension (*comprehensio*) de sa perfection, comme Dieu seul la possède. Car celui-là seul comprend un objet, qui le connaît aussi parfaitement qu'il peut être connu (5). Il n'y a donc que Dieu qui se connaisse lui-même de cette connaissance parfaite. D'après saint Thomas, Dieu n'est donc pas en quelque sorte la vérité première que nous concevrions d'abord et dans laquelle nous verrions ensuite toutes les autres vérités, ainsi que le prétendent

(1) S. th. 1. qu. 2. a. 1. Ad primum etc. — (2) In Sentt. 1. dist. 3. a. 3. — (3) S. th. 1. qu. 12. a. 5. — (4) S. th. 1. qu. 12. a. 11. — (5) Ib. a. 7.

les ontologistes. Il enseigne justement que Dieu n'est pas chronologiquement le premier objet de notre connaissance naturelle (1). De même encore la lumière *(lumen rationis)* par laquelle notre intellect saisit les notions et les vérités n'émane pas immédiatement de Dieu, mais est imprimée par Dieu dans notre intellect à la manière de l'habitude ; ce n'est donc pas une illumination passagère, mais un effet opéré par Dieu.

Cette connaissance médiate que nous venons de décrire ne nous fait connaître Dieu ici-bas que comme dans un miroir, dans les créatures qui sont ses images. Il résulte de là que cette connaissance est incomplète, qu'elle sert seulement de base à une élévation *surnaturelle* et à un perfectionnement de notre connaissance sur Dieu, quand il veut bien nous en accorder la grâce. Il nous l'accorde en fait de plusieurs façons ou par l'infusion d'une lumière surnaturelle *(lumen gratuitum fidei)*, ou par l'inspiration de nouvelles images surnaturelles, comme chez les prophètes, ou par la révélation de paroles telles qu'elles expriment les choses de Dieu plus exactement que ne le font les créatures (2).

En beaucoup de points, Duns Scot diffère de saint Thomas dans sa théorie de la connaissance. Il n'admet pas non plus que les choses matérielles soient l'objet propre de la connaissance humaine, parce que la fin de l'homme, qui est la vision béatifique de Dieu, exige que la connaissance du divin soit l'objet propre de l'intellect humain (3). Mais d'accord avec tous les Scolastiques il affirme que notre connaissance de Dieu est simplement médiate. Il émet à ce sujet l'opinion (qui lui est personnelle), que nous combinerions, pour en faire les premiers éléments de notre connaissance de Dieu, tout ce que nous pouvons attribuer de commun à Dieu et aux créatures (4). Il affirme aussi con-

(1) Ib. qu. 89. a. 3. — (2) S. th. 1. qu. 12, a. 13.
(3) Reportt. l. 1, dist. 3, qu. 1, schol. 1. — (4) *Ib.* schol. 3.

trairement à saint Thomas qu'il faut d'abord connaître l'être absolu d'une manière quelque peu confuse avant de pouvoir le connaître d'une manière déterminée *via causalitatis* comme la cause dernière de tout. Mais ces opinions particulières n'ont trouvé aucune approbation en dehors de l'école scotiste.

§ 25.

Doctrine de saint Anselme sur les attributs de Dieu.

Parmi les écrits de saint Anselme le *Monologium* occupe une place si importante par la doctrine qu'il renferme sur Dieu qu'il est bien juste d'en faire un résumé dans l'histoire des dogmes. Nous devons nous préoccuper surtout de suivre à la trace le développement des dogmes particuliers et le progrès de la science théologique moins en général qu'en particulier, c'est-à-dire dans la mesure où chaque dogme s'est précisé dans son exposition et sa formule. L'impulsion que donna saint Anselme à la théologie fut grande et demeure d'autant plus remarquable que depuis saint Augustin personne dans l'Eglise latine ne l'avait traitée avec un esprit spéculatif qui puisse même de loin être comparé au sien.

1. Saint Anselme prouve l'unité de Dieu par cette raison que Dieu est le bien suprême, la plus haute perfection et l'être le plus parfait. Bien suprême, Dieu doit être le principe unique de tout bien ; essence la plus parfaite, Dieu ne peut pas avoir à côté de lui un égal ; être le plus parfait, Dieu doit être seul dans son espèce et indépendant de tout autre être : c'est ce que nous appelons l'être par soi (aséité) ou l'être absolu, qui ne peut exister autrement qu'à l'état d'être unique (1).

(1) *Monol.* 1-4.

2. L'essence de Dieu consiste dans son être absolu. Saint Anselme définit celui-ci : un être en vertu duquel Dieu est la cause même de son être ; ce qui revient à dire que l'essence divine est identique à l'être ou à l'existence de Dieu (1). On ne doit donc jamais ni séparer la cause de l'effet ni les distinguer entre eux ; en outre l'aséité nous montre encore que Dieu est également la matière à l'aide de laquelle et l'instrument avec lequel il s'est fait lui-même.

3. L'aséité implique également l'idée que tout en dehors de Dieu a reçu de lui l'être et l'existence et cela par une création tirée du néant. La relation de dépendance de tout être à Dieu ne peut pas être entendue en ce sens que Dieu serait la matière de laquelle le monde aurait été fait, ou que Dieu serait l'instrument avec lequel les choses auraient été créées. Dieu, parce qu'il est l'essence la plus parfaite, ne peut pas être composé de forme et de matière ; il ne peut donc servir d'élément constitutif au monde, ni être employé comme instrument. On ne peut pas davantage le concevoir comme composé de substance et d'accidents, c'est-à-dire comme un être dont le monde, issu de sa substance, serait le phénomène. Dieu agit toujours conformément à son être souverain. Indépendamment de celui-ci, le monde ne peut pas davantage être formé par un troisième être, car en dehors de l'être absolu et de l'être relatif, il ne saurait exister une troisième catégorie d'être ; et l'être absolu perdrait son caractère absolu si tous les êtres relatifs ne dépendaient de lui, n'étaient soumis à sa souveraineté et n'avaient reçu de lui l'être et l'existence (2). Dieu a donc créé le monde « de rien ». Saint Anselme explique très bien l'expression « de rien » : cela ne veut pas dire que le monde n'a aucune cause et qu'il n'a pas été créé, cela ne veut pas dire non plus que le néant est la matière dont le monde a été formé. Il faut entendre plutôt par là qu'en dehors de Dieu, il n'y a pas une autre

(1) *Ib.*C. 7. — (2) c. 6.

cause matérielle (on pourrait à la rigueur en imaginer une telle) ni aucune matière éternelle dont le monde aurait été formé.

Dieu reste donc la cause unique du monde. Mais parce que son intelligence et son être parfait ont présidé à sa création, l'idée et le plan du monde ont été conçus de toute éternité dans la connaissance divine. Les choses ont donc été préformées *idealiter* en Dieu de toute éternité (1).

4. Les attributs par lesquels nous précisons l'être divin doivent être distingués des relations que Dieu créateur, maître, souverain, conservateur, rédempteur, etc. a avec les choses finies. Ces relations pourraient ne pas exister et Dieu resterait quand même ce qu'il est en lui-même. Notre conception des attributs de Dieu ou bien lui donne toute la perfection trouvée dans les choses finies, ou bien écarte de lui les imperfections qui caractérisent celles-ci. Dans l'un et l'autre cas, nous ne pouvons affirmer de lui qu'une chose plus parfaite que son contraire, qu'il est sage, tout-puissant, juste, éternel, etc. Cependant par ces qualités attribuées à Dieu nous n'entendons pas introduire en lui de purs attributs qui surviendraient à l'essence comme des accidents, ainsi que cela arrive pour les choses finies ; ces attributs en Dieu sont identiques à l'essence, ils forment son essence. Les choses finies sont bonnes par une participation à la bonté de Dieu, mais lui, il est bon par lui-même et par conséquent il est lui-même la bonté par essence (2).

La simplicité de Dieu exige que les attributs ne soient distincts réellement ni entre eux, ni de l'essence divine (3).

(1) A ce point de vue Erigène comme Frédegise de Tours avait compris sous le concept de néant l'essence divine encore indéterminée. Cf. HUBER, *Joh. Skotus Erig.* p. 34.

(2) C. 11. — (4) C. 15.

(3) C. 17 : Illa vero summa essentia nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum, aut secundum aliam considerationem non sit ; quia quidquid aliquo modo essentialiter, est, hoc est totum, quod ipsa est.

5 Du fait qu'il est absolu résultent pour Dieu l'éternité et l'ubiquité. Saint Anselme définit l'éternité l'existence sans commencement ni fin. Tout ce qui commence suppose deux principes : le principe de cause et celui d'origine. Au reste, tout ce qui a un commencement n'est ni l'immuable ni l'être par soi qui en outre exclut l'idée de fin. Il ne s'ensuit pas de là que l'absolu ait avant et après lui le néant qui serait ses limites. Avant lui, il y avait sans doute le néant mais en ce sens qu'il n'y avait pas d'autre existence antérieurement (1).

L'ubiquité de Dieu consiste en ce que Dieu est tout entier dans tous les lieux et tout entier dans chacun. Dieu ne saurait donc être circonscrit dans le temps ni dans l'espace et l'on ne s'exprime pas très exactement quand on dit : « Dieu est dans tel temps ou dans tel espace. Dieu n'est en effet limité ni par l'un ni par l'autre. On dirait plus justement, d'après saint Anselme : « Dieu est avec le temps et avec l'espace en ce sens qu'il pénètre et le temps et l'espace (2). » Dans un autre passage, il explique l'éternité d'une manière plus précise encore en adoptant les opinions de saint Augustin. Il la considère comme une présence continue. Il donne cette explication à l'occasion de l'étude de la connaissance que Dieu a de l'avenir.

6. Un des problèmes les plus difficiles de la théologie est l'explication de la prévision que Dieu a des actes libres et futurs de l'homme. Contre cette connaissance de Dieu, on a formulé cette objection : « Ce qui est de sa nature contingent ou a trait à l'avenir ne peut pas être connu d'avance infailliblement. » Sur cette question, saint Anselme a écrit un traité spécial (3) en sept chapitres ; il a donné à cette

(1) C. 18.

(2) C. 23 : Unde si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur, esse cum loco vel tempore quam in loco vel tempore. Verius enim significatur contineri aliquid, cum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio.

(3) De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei

question la solution la plus sérieuse. Plusieurs considèrent la difficulté comme insurmontable : on ne peut délier le nœud, il faut le couper ou bien en refusant à Dieu la prévision certaine de l'avenir libre ou en transformant en nécessité la liberté d'élection des créatures raisonnables. Le saint docteur prévient cette dernière objection en exposant avec raison et avec beaucoup de clarté que l'essence de la liberté des créatures, comme de la liberté en général, consiste dans la liberté d'élection (1). La liberté ne peut pas être amoindrie par la prévision divine, car Dieu connaît les choses exactement comme elles sont. Cependant, plus on accentue la liberté de la volonté et plus on lui donne de suprématie, plus il est difficile d'établir l'harmonie entre la liberté et la prévision certaine de Dieu. Saint Anselme distingue pour le besoin de sa cause une nécessité antécédente et une nécessité conséquente *(necessitas antecedens et consequens)* et il prétend que la première est opposée à la liberté d'élection, mais que la seconde peut parfaitement s'accorder avec elle. La nécessité conséquente est inséparablement unie à l'existence ou à la réalité et elle peut être affirmée aussi bien du futur réel que du passé, parce que pour Dieu et sa connaissance il n'y pas de distinction entre le passé et le futur (2).

cum libero arbitrio. Cf. Schwane : *Das göttliche Vorherwissen*, p. 34 et ss.

(1) Il convient de faire observer que saint Anselme dans le traité *De libero arb.*, où il s'occupe de l'explication de la volonté libre de l'homme, ne définit pas l'essence de la volonté libre aussi exactement que son écrit (note 4) le suppose. Dans son *De lib. arb.* c. 3 il définit en effet la volonté libre « *potestas servandi rectitudinem voluntatis* (sc. *super naturalem*) *propter ipsam rectitudinem* ». C'est là une capacité accordée par la grâce à la volonté humaine, mais ce n'est pas la liberté de la volonté proprement dite. D'après cette définition l'homme souillé du péché originel n'aurait qu'une *potentia obedientialis* à l'usage actuel de la volonté libre tandis qu'il a véritablement la liberté naturelle de sa volonté.

(2) Qu. 1 cap. 3 : Si ergo cum necessitate futurum pronuntio de re futura, hoc modo : seditio cras futura necessitate futura est ; aut ortus solis cras futurus est : seditio quidem, quae non erit ex necessitate, sola sequenti necessitate futura asseritur, quia futura de futura dicitur, si

Quant au futur, la nécessité antécédente ne se tire pas encore de la prévision certaine que Dieu en a. S'il en était ainsi, les manifestations libres de Dieu en dehors de lui n'auraient plus été prévues avec infaillibilité et avec une certitude absolue, ou bien prévues, elles l'auraient été comme des manifestations émanant d'une nécessité antécédente.

On pourrait dire peut-être : Dieu connaît infailliblement les manifestations futures en dehors de lui par la libre décision qu'il a prise à leur sujet de toute éternité. Et non seulement cette décision éternelle est libre, mais encore son exécution ; Dieu les connaît l'une et l'autre avec infaillibilité et certitude absolue, soit que cette exécution dépende simplement de sa propre volonté libre, soit qu'elle dépende en même temps de la coopération libre de la créature, comme pour le décret de justification et de rédemption, etc. Mais parce que Dieu la connaît comme devant s'accomplir librement, cette exécution n'est pas nécessaire. La prévision de Dieu au sujet de ses propres manifestations, qu'invoque ici Anselme, n'est pas, sans doute, une solution de l'énigme ; le saint docteur nous montre ainsi néanmoins la nécessité d'admettre en Dieu la prévision des futurs dans le domaine de la liberté. Nous ne pouvons pas en effet concevoir Dieu comme tel, si ses propres manifestations libres et futures sont pour lui un livre fermé qui ne lui révèle rien de certain sur le futur proprement dit.

La vraie solution de la question nous est fournie par saint Anselme et elle est la seule possible : c'est la rectification du concept de l'éternité divine et par suite de la prévision de Dieu, qui n'est qu'une vision d'un présent im-

enim cras futura est, necessitate futura est. Ortus vero solis duabus necessitatibus futuras intelligitur, sc. et praecedenti, quae facit rem esse, ideo enim erit, quia necesse est ut sit ; et sequenti, quae nihil cogit esse, quoniam idcirco necessitate futurus est, quia futurus est.... Non asserimus semper rem esse necessitate futuram, sed rem futuram necessitate esse futuram.

muable en Dieu. L'éternité est un présent continu d'où est exclu tout changement ou développement progressif. De même que l'éternité de Dieu embrasse et pénètre le monde tout entier, de même elle embrasse et pénètre aussi son développement temporel. Le passé et le futur ne sont pas plus éloignés de lui que le présent; le temps déroule son cours au sein de cette éternité ou de ce présent indivisible et l'œil omniscient de Dieu le pénètre de sa clairvoyance. Il est présent à tout, et à ce qui sera et à ce qui est. Les choses en dehors de Dieu ont sans nul doute leur développement temporel; dès lors elles ne sont ni éternelles ni présentes à Dieu dans leur réalité, de toute éternité. La notion exacte de l'éternité de Dieu donne seule la réponse à ce problème dans la mesure où l'homme peut le résoudre (1).

En vérité, il reste encore bien des mystères et nous ne pouvons savoir par exemple si Dieu, étant donné cette présence qui embrasse et pénètre tout, connaît les choses, surtout les futurs libres, de la même manière que la créature. Celle-ci en effet est sollicitée à leur connaisance par une action physique des choses elles-mêmes sur l'intellect. La connaissance de Dieu dépendrait alors des objets; voilà pourquoi saint Anselme rejette à bon droit cette opinion qui supposerait les choses déjà existantes avant que Dieu les connût comme réelles. Dieu est la source et le principe de tout ce qui est fini. Le saint docteur n'approfondit pas davantage cette question; il cherche seulement à réfuter l'objection qu'on tire de cette vérité. Non Dieu n'est

(1) *Ib.* c. 5 : Hoc quippe propositum, secundum quod vocati sunt sancti, in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum, sed tantum praesens, immutabile est, sed in ipsis hominibus ex libertate arbitrii aliquando est mutabile. Sicut enim quamvis in aeternitate non fuit, aut erit aliquid, sed tantum est, et tamen in tempore fuit et erit aliquando per liberam voluntatem antequam sit, esse mutabile probatur absque inconvenientia; quamvis autem ibi nihil sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo tempora cuncta continentur. Siquidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum, et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in quolibet tempore.

pas le principe du mal, quoiqu'il le connaisse comme futur ainsi que tout le reste. Cette objection d'ailleurs n'aurait de valeur que si le mal, comme les autres choses finies, avait un être positif. Or, il n'en est pas ainsi. Déjà les Pères, en particulier Origène et saint Augustin, avaient formellement affirmé que le péché n'a pas d'être positif et n'est qu'un défaut de perfection dans une chose finie. Dans chaque action mauvaise s'affirme en vérité un être fini accompli par une certaine puissance, d'une manière physique et dès lors positive ; sous ce rapport-là l'action n'est pas mauvaise et peut être rapportée à Dieu comme à son principe ; elle ne devient mauvaise que par un défaut de bonté. C'est justement l'avis de saint Anselme (1). Pourtant les Scolastiques qui vinrent après lui reprirent cette question : la prévision de Dieu est-elle le fondement des choses, ou la réalité des choses est-elle le fondement de la prévision de Dieu, ou bien faut-il entendre d'une autre façon leurs rapports réciproques ? Saint Anselme embrasse sur ce point l'opinion de saint Augustin (2).

§ 26.

La simplicité de Dieu ; sa définition au concile de Reims contre Gilbert de la Porrée.

La controverse entre les réalistes et les nominalistes au moyen âge ne fut pas restreinte au domaine de la philosophie : par suite de l'union intime de la philosophie et de la théologie, elle s'étendit, en discussions passionnées, jusque sur le domaine de celle-ci, où elle arriva à une claire expression d'elle-même. Il s'agissait ici d'établir, entre autres choses, quelle vérité renferment nos définitions

(1) : C. 7 : Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus bonis quod essentialiter sunt et quod bona sunt ; in malis vero non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt.

(2) *De trin.* V. c. 10, 13.

des attributs de Dieu : des attributs réellement distincts en Dieu correspondent-ils aux concepts que s'en forme notre intelligence ? Gilbert de la Porrée (évêque de Poitiers 1142-54), disciple de saint Anselme, s'attacha au réalisme avec un exclusivisme marqué et osa affirmer qu'il y a des distinctions réelles non seulement entre les diverses personnes divines, mais encore entre l'essence et l'être de Dieu, tout comme entre l'essence et la personne de Dieu. Tel avait été son enseignement oral en tant qu'évêque de Poitiers ; en conséquence il fut dénoncé au pape Eugène III qui le cita devant le concile de Paris en 1147. Gilbert avait encore écrit un commentaire sur le traité de Boèce *De trinitate*. De cet ouvrage comme de ses enseignements oraux on avait extrait quelques propositions qui lui furent imputées comme autant d'erreurs au concile de Paris. Mais Gilbert entendait ces mêmes propositions dans un autre sens, et comme son livre n'était pas entre les mains des Pères du concile, l'abbé Gottschalk *de Monte S. Eligii* fut chargé de revoir en détail le traité de Gilbert et d'en présenter les propositions erronées. Gottschalk s'acquitta de sa tâche et les propositions qu'il signala nous ont été conservées par Geoffroy, disciple de saint Bernard, dans le *Libellus contra capitula Gilberti* (1).

1. La première proposition de Gilbert était conçue en ces termes : *Quod divina essentia, substantia et natura, quae dicitur divinitas, bonitas, sapientia, magnitudo Dei, et quaeque similia, non sit Deus, sed forma qua Deus est*. Evidemment elle était incompatible avec la simplicité de Dieu. L'essence ou *forma, qua Deus est*, est d'après cela réellement distincte de l'être de Dieu, tout comme dans les choses finies *humanitas* et *homo, sive substantia qua* et *substantia quae*, l'être et la personne individuelle sont réellement distincts.

Saint Bernard vit dans cette proposition une hérésie

(1) Cf. Opera s. *Bern*. T. VI, p. 1473 (ed. Ven. 1781).

contre la simplicité de Dieu et une négation de la perfection absolue de Dieu. Il définit donc la simplicité de Dieu (1) : *Ipse (Deus) sibi forma, ipse sibi essentia est... Non est formatus Deus : forma est.* En vérité Gilbert voulait toujours par là faire prévaloir la supériorité de Dieu sur les choses finies : Dieu n'avait qu'une forme, tandis que les choses finies participent à plusieurs formes. Cependant la simplicité de Dieu exige l'absence de toute composition : la déité n'est pas une forme ajoutée à Dieu, mais Dieu lui-même.

2. La seconde proposition de Gilbert est l'application de la première à la Trinité. Les trois Personnes divines sont une essence *qua sunt,* mais non pas une essence *quae sunt* (2). Elles ne sont donc pas une unité réelle avec l'essence divine, mais elles participent à celle-ci qui les domine ; ainsi il établit trois dieux différents. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas numériquement un Dieu, mais ils ont seulement la même déité comme trois hommes ont la même humanité (3). Tout en embrassant des opinions philosophiques différentes, Gilbert admit comme Roscelin un trithéisme, avec cette différence cependant qu'il considéra l'essence divine comme une réalité à part et introduisit ainsi une quaternité.

3. De plus Gilbert établit entre les personnes divines et leurs propriétés c'est-à-dire leurs relations réciproques une distinction réelle (4). Dieu devient ainsi un être composé de plusieurs choses diverses.

(1) In cantica sermo 80. *De consecr.* V, 7.

(2) D'après Gaufr. *l. c.* p. 1464 : Id ergo quo est, unum esse in trinitate consentit, formam illam scilicet et naturam deificam, matremque ut ita dixerim, trinitatis. A la fin du second chapitre il est dit : Quod nec unus Deus, nec una substantia, nec unum aliquid sint tres personae, Pater, Filius, et Spiritus s.

(3) *L. c.* : Illius nimirum unitas formae sola in causa est, ne plures dicantur dii, quibus divinitas est una communis.

(4) *L. c.* : Quod tres personae tribus unitatibus sint tria, et distinctae proprietatibus tribus, quae non hoc sint, quod ipsae personae : sed sint tria aeterna differentia numero, tam a se invicem, quam a substantia divina.

4. Cette distinction réelle en Dieu, Gilbert l'étendit à l'Incarnation et enseigna que, dans le Christ, ce n'est pas la divinité, mais le Fils de Dieu qui s'est fait homme. *Quod divina natura non sit incarnata nec humanam naturam susceperit.*

Ces opinions furent discutées en 1148 au concile de Reims où le pape Eugène assistait encore. Saint Bernard en montra la fausseté. Gilbert rétracta ses propositions et fit serment entre les mains du pape de ne plus les enseigner à l'avenir. Le pape défendit aussi la lecture du commentaire sur Boèce jusqu'à ce qu'on en eût donné une édition corrigée et approuvée par Rome.

Les propositions de foi rédigées par Bernard furent approuvées par le pape et avec l'assentiment du concile, la simplicité de Dieu fut définie (1) comme un dogme.

I. Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis Deum esse, nec aliquo sensu catholico posse negari, quia sit Deus divinitas, et divinitas Deus etc.

II. Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritus, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur : et e converso, cum de uno Deo, de una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.

III. Credimus solum Deum, Patrem et Filium et Spiritum s. aeternum esse nec aliquas ommino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, adesse Deo, quae sint ab aeterno, quae non sint Deus.

IV. Credimus ipsam divinitatem sive substantiam divinam, sive naturam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.

(1) *L. c.* p. 1473.

§ 27.

La simplicité de Dieu d'après Albert le Grand, saint Bonaventure, Henri de Gand.

Parmi les attributs de Dieu, c'est la simplicité qui suscita parmi les Scolastiques la plupart des controverses : c'est que la théorie des universaux et la réalité de leur objet correspondant servait à déterminer la nature de ces attributs. Or la question de la légitimité du réalisme ou du nominalisme modéré était alors à l'ordre du jour. Albert le Grand, (1193-1280), la traite avec une très grande justesse et non moins de profondeur. Il nie en Dieu toute composition physique, métaphysique ou logique. On ne peut admettre en Dieu ni matière ni corps ; car tout ce qui est en dehors de Dieu a dû être appelé par lui du néant à l'existence et rien ne peut être animé que par lui (1). Il peut encore moins se composer de parties, car les parties seraient antérieures à lui et il perdrait sa qualité d'être absolu et nécessaire, puisque déjà il serait en puissance dans les parties (2). Chaque attribut de Dieu, en particulier, sa toute-puissance, sa bonté, etc., n'apparaît sous sa forme la plus parfaite et la seule digne de Dieu que s'il est réellement une seule et même chose avec l'essence et l'être de Dieu. Car, si un attribut était distinct de Dieu, il devrait être produit par Dieu ou par un autre. Mais les deux hypothèses sont inadmissibles. Il ne peut être produit par un autre, parce que Dieu dépendrait d'un autre ; ni par Dieu, parce qu'il ne peut pas être en même temps actif et passif (3).

Alexandre de Halès et saint Bonaventure ont défendu les mêmes doctrines sur la simplicité de Dieu (4).

Henri de Gand s'est surtout attaché à prouver que les distinctions diverses, *distinctiones rationis ratiocinatae quae*

(1) *S. th.* p. 1, tr 4, qu. 20, m. 2. — (2) *Ib.* m. 1. — (3) *Ib.* m. 3.
(4) *In Sentt.* 1, dist. 8, a. 1, qu. 1, 2.

habent fundamentum in re des attributs n'ont pas seulement leur fondement en Dieu et dans l'opposition qui existe entre les relations de Dieu et les divers êtres du monde, mais que ses attributs sont encore distincts de l'être divin indépendamment des rapports de Dieu avec le monde. S'il existe en Dieu des distinctions réelles, en particulier entre les trois personnes, il s'ensuit que les attributs de la connaissance et de la volonté, principes de ces distinctions réelles, sont en eux-mêmes et par eux-mêmes (*per respectum ad intra*) distincts de l'être divin et existent indépendamment des rapports de Dieu avec le monde. Tandis que l'homme sur terre ne connaît Dieu que par ses œuvres et par les rapports de Dieu avec ses œuvres, Dieu au contraire se connaît lui-même, connaît son essence et ses attributs immédiatement, c'est-à-dire sans rapport avec ses créatures. Les bienheureux dans le ciel voient de même l'être de Dieu immédiatement et toutes les autres choses en lui, et cependant ils distinguent en Dieu la sagesse, la bonté, la justice, etc. (1). Henri est d'avis qu'il faut distinguer une triple pluralité dans un même être un et absolu dont la simplicité reste intacte : une pluralité d'idées qui provient des relations diverses de Dieu avec le monde et nous est révélée par les images extérieures *via vestigii* ; un pluralité d'attributs que nous révèlent les perfections du monde et les ressemblances de Dieu et que *via eminentiae* nous appliquons à Dieu même ; enfin une pluralité ou mieux une trinité de personnes réellement distinctes entre elles.

Parmi les Scolastiques qui vinrent dans la suite, Denys le Chartreux (2) s'est prononcé en faveur de cette opinion particulière à Henri. Mais, abstraction faite de la connaissance et de la volonté, les autres attributs de connaissance

(1) Quodl. 5 : Ideo absque omni respectu et comparatione ad creaturas, oportet in Deo secundum rationem distingui intellectum et voluntatem, eorumque actiones et per consequens cœtera attributa.

(2) *In Sentt.* 1, dist. 2, qu. 2.

ou de volonté tels que la sagesse, la justice, la bonté ne sont distincts en Dieu que par rapport aux diverses relations de Dieu avec le monde.

§ 28.

Les preuves de la simplicité de Dieu d'après saint Thomas.

Parmi les attributs de Dieu la simplicité est considérée par saint Thomas dans sa Somme théologique comme la première des qualités de l'être. En elle se résume la perfection absolue de Dieu comme son essence et son être absolu ; elle exclut de Dieu ces images inexactes que les sens de l'homme se forment trop facilement ; elle sauvegarde la pureté de l'idée de Dieu et elle est une garantie contre tous les essais panthéistes tendant à introduire le fini en Dieu. La conception plus adéquate et le fondement de la simplicité ont une connexion étroite avec cette question philosophique si difficile de la réalité des universaux, dont la Scolastique s'est occupée presque sans interruption et non sans motif. Car, la réponse à cette question fixe la vérité de notre pensée et précise ses rapports avec les choses extérieures. Suivant qu'on la résout de façon à ne faire de nos idées que des signes que l'esprit se forme à l'aide de la connaissance des choses, sans que celles-ci contiennent une réalité qui leur corresponde, ou qu'au contraire, on la résout en faveur du réalisme, les distinctions des attributs en Dieu revêtent un sens absolument différent.

Saint Thomas opine pour le réalisme modéré, d'après lequel les distinctions des divers attributs en Dieu n'ont pas sans doute un être spécial, comme la substance, ou une réalité existant en elle-même, mais n'ont pas non plus la seule signification de purs et simples signes. La distinction entre les divers attributs tient le milieu entre la distinction réelle et la distinction purement idéale ; elle résulte de la

connaissance de l'homme, mais de telle sorte qu'elle a un fondement dans les objets connus. C'est la distinction virtuelle qui a son fondement dans les choses, mais elle n'y existe pas telle que nous la connaissons. C'est la *distinctio rationis ratiocinatae*, *quae habet fundamentum in re* et tient le milieu entre la *distinctio realis* et la *distinctio idealis sive rationis*. Nous établissons les mêmes distinctions dans la connaissance des choses finies. Entre deux personnes humaines, il faut mettre une distinction réelle ; ce sont deux êtres existant par eux-mêmes, séparés l'un de l'autre. De même, il faut établir une distinction réelle entre nos divers actes, projets, pensées, comme aussi entre ces choses et notre essence. Au contraire, il n'y a plus qu'une distinction idéale, quand nous distinguons une figure à trois côtés d'une figure à trois angles, l'idée d'homme de celle d'*animal rationale*. En dehors de ces distinctions nous en imaginons encore d'autres dans les choses, mais sans pouvoir déterminer dans tous les cas d'une manière certaine si ces distinctions sont réelles ou purement idéales, ou si elles constituent une autre classe à part. Par exemple on discute beaucoup en psychologie pour savoir combien il y a de facultés réellement distinctes dans l'âme humaine, pour savoir si quelques-unes ne sont pas seulement virtuellement distinctes. La faculté de la connaissance et celle de la volonté sont sans doute des facultés réellement distinctes, quoiqu'elles aient leur principe dans l'être un et simple de l'âme humaine et qu'elles soient une seule chose. Au contraire l'intellect et la *ratio* (raison et intelligence) ne forment pas deux facultés réellement distinctes et cependant la distinction entre ces deux fonctions de la connaissance humaine est plus qu'une distinction mentale ou idéale (*rationis*) ; c'est une distinction virtuelle. Car c'est autre chose de saisir intuitivement la vérité (*intellectu*) et autre chose de l'acquérir par une déduction (*ratione*) de principes supérieurs. Ces deux fonctions de la connaissance humaine ne sont pas les mêmes dans leur tout et leurs parties ; elles sont vir-

tuellement distinctes ; le fondement de cette distinction repose dans notre esprit et dans la nature particulière de notre connaissance. Ce sont des distinctions *rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re.*

Appliquons ceci aux distinctions entre les attributs de Dieu. S'ils n'étaient distincts que *idealiter* ou seulement dans notre connaissance, la conception de ces divers attributs ne permettrait aucun progrès dans la vraie connaissance de Dieu ; ces notions seraient un jeu de notre esprit et la simplicité de Dieu aurait le même sens que chez les anciens Eunoméens ou chez les nominalistes ; l'essence de Dieu serait alors en quelque sorte l'aséité ; nous identifierions ensuite l'agénésie ou non-génération avec l'être de Dieu et nous exclurions de Dieu toute autre chose qui ne s'accorderait pas avec ces notions. Ainsi nous nierions le Fils et le Saint-Esprit, parce que la non-génération constituerait l'essence de Dieu. Les Pères antiariens ont combattu cette manière de distinguer les attributs de Dieu et l'ont assez longuement réfutée.

Il faut cependant écarter toute distinction réelle entre les attributs de Dieu parce qu'autrement on introduirait en Dieu les imperfections et les défauts des choses finies. Ce n'est qu'à un point de vue qu'il y a une distinction réelle en Dieu ; c'est entre les trois Personnes divines, car chaque Personne a l'être par elle-même. Nous ne nous en occuperons pas pour le moment. Dans tous les autres cas, nous devons nier toute distinction réelle en Dieu et lui reconnaître la simplicité la plus absolue. Il y a une double manière de l'établir. Nous pourrions présenter d'abord les preuves de la simplicité de Dieu ou bien montrer que les principales distinctions réelles que nous établissons dans les choses finies ne trouvent aucune application en Dieu. Nous préférons avec saint Thomas la dernière méthode qu'il a suivie dans sa Somme théologique, et nous montrerons d'abord qu'aucune composition de parties distinctes ne peut trouver place en Dieu.

1. En Dieu il n'y a pas de composition physique, parce qu'il n'est ni corporel ni matériel, c'est-à-dire n'est pas formé de parties distinctes juxtaposées, parce que de plus il n'est pas composé de matière et de forme. Ces deux points seront prouvés dans les deux articles suivants (1).

Dieu ne peut être rien de matériel, parce qu'il est l'origine de tout mouvement et de tout être, parce qu'il est l'être le plus élevé et le plus parfait. La matière est, en effet, mue par une puissance supérieure, elle ne peut donc en aucune façon imprimer le mouvement aux autres choses. Elle ne peut pas davantage être l'origine de tout être, car son essence est justement la potentialité qui a besoin d'être actualisée par un autre principe. L'origine de tout être ne peut pas être quelque chose de dépendant d'un autre ou une pure potentialité ; elle ne peut être qu'un *actus purissimus*. Enfin, la perfection la plus élevée exclut toute matérialité qui a besoin d'être animée par un être supérieur et plus parfait.

La même preuve vaut pour la seconde thèse, à savoir que Dieu ne peut être composé de forme et de matière. Il faut exclure en effet absolument la matière de l'être divin, parce que, n'étant que pure potentialité, la matière a besoin d'un autre principe pour être, à plus forte raison pour vivre ; parce qu'elle n'a rien par elle-même, mais reçoit tout par participation à une forme ; parce qu'enfin elle ne devient agissante que par un autre principe. Dieu n'est donc par essence que forme.

2. En Dieu il n'y a pas non plus de composition métaphysique : la personne *(Deus* ou *suppositum*, *persona)* est identique à son essence *(essentia)* aussi bien que l'être *(esse)* est identique à l'essence. Dans les choses finies composées de forme et de matière, l'individu ou le particulier (appelé aussi *substantia prima)* est constitué par l'union de la forme, comme partie intégrante la plus nécessaire

(1) *S. th.* p. 1, qu. 3, a. 1, 2.

de l'essence, avec la *materia signata*, c'est-à-dire, avec une partie déterminée de la matière. Or, en Dieu il n'y a pas de matière ; d'après ce que nous avons dit plus haut, il est la forme la plus pure qui est déjà par elle-même individuelle ou personnelle. *Ergo Deus est essentia sua* (1).

De plus, en Dieu l'essence est aussi identique avec l'être. Dans les choses finies l'essence, qui peut être commune à beaucoup de choses de la même espèce, est réellement distincte de l'être actualisé ou de l'existence et elle est par rapport à l'être ce que la potentialité est à l'actualité. Cette dernière n'appartient qu'à l'individu. Si donc en Dieu l'être était réellement distinct de l'essence, il devrait provenir d'un autre, qui serait un second principe, ou de l'essence de Dieu. Les deux hypothèses sont inadmissibles. Car il n'y a pas deux êtres absolus et aucun être ne peut se donner l'être à lui-même. *Ergo in Deo idem est essentia et esse* (2).

Enfin, il ne peut y avoir non plus en Dieu une composition de substance et d'accidents ; l'admettre en Dieu, ce serait introduire la potentialité ou l'imperfection dans l'être divin. En Dieu, il n'y a que l'essence qui puisse avoir l'être et en dehors d'elle, rien ne peut avoir l'être en Dieu. Car, s'il y avait en Dieu quelque autre chose ayant l'être, cela devrait être produit ou bien par un autre ou bien par l'essence divine : deux hypothèses également inadmissibles. La première, parce qu'on ne peut imaginer un second être absolu à côté de Dieu ; la dernière, parce qu'il n'y a dans l'essence de Dieu aucune potentialité qui puisse produire seulement comme conséquence l'être ou l'accident (3).

3. En Dieu il n'y a pas non plus de composition logique c'est-à-dire de général et d'individuel ; Dieu ne peut être compris sous aucun genre. Dans les choses finies l'essence, en tant que commune à plusieurs, est distincte de l'être individuel. Elle peut en effet convenir à plusieurs choses du

(1) *L. c.* a. 3. — (2) *L. c.* a. 4. — (3) *Ib.* a. 6.

même genre ; au contraire l'être individuel ne peut appartenir qu'au particulier. Mais en Dieu l'essence et l'être sont réellement une seule et même chose et par suite l'essence n'est pas quelque chose de général mais est identique à l'être individuel. Si l'essence de Dieu était quelque chose de général, elle devrait être comprise dans les limites d'un genre et ne pourrait pas être l'essence la plus élevée et la plus parfaite (1), qui doit renfermer en elle-même les perfections de tous les genres.

Par conséquent on ne peut donner de Dieu aucune définition, car dans toute définition on indique toujours le genre et le caractère distinctifs.

4. Dans les preuves précédentes qui ont servi à démontrer l'absence de toute composition en Dieu se trouve naturellement incluse la preuve de la simplicité de Dieu. Cette simplicité ressort de l'être absolu et de la perfection souveraine de Dieu dont nous avons déjà parlé. Un être composé suppose un être supérieur par lequel il a été composé il est postérieur aux éléments dont il a été formé ; il emprunte aux éléments dont il est formé au moins la potentialité et par le fait les imperfections et les distinctions qui existent entre les diverses parties et entre les parties et le tout. Une partie du composé n'a jamais la perfection du tout, par conséquent il n'y a pas en lui la perfection souveraine sous tous les rapports (2).

5. De tout cela il ne faut pas conclure que nos concepts des attributs de Dieu n'aient aucun fondement en lui ou que leur expression ne soit qu'un jeu de notre esprit. Il ne suffit pas non plus de ne faire de ces attributs que de simples relations de Dieu avec les mêmes attributs des créatures, comme si nous prétendions appeler Dieu bon uniquement parce qu'il produit le bien dans le monde. Il est vrai que par les mots de créateur, de conservateur, de bien-

(1) *Ib.* a. 5. Cf. Qu. dispp. qu. 7, de simplic. div. essent. a. 3.
(2) *S. th.* 1, c. a. 7. Cf. Qu. dispp. qu. 7, a. 1.

faiteur nous n'exprimons que des relations de Dieu avec le monde. Mais Dieu n'est pas bon et saint uniquement parce qu'il donne aux hommes la bonté et la sainteté ; il ne laisserait pas d'être bon et saint de toute éternité quand même il n'aurait pas créé les hommes (1). Ce qui en Dieu correspond à nos concepts des attributs divins est plus qu'une pure relation, plus que ce rapport de cause produisant des effets semblables dans le monde, quoique nous ne puissions avoir ici-bas des d'attributs divins que des idées analogiques fondées sur les choses qui leur ressemblent. Nos concepts ne sont donc pas adéquats, ils sont même très imparfaits. De là vient justement pour nous la nécessité d'affirmer de Dieu plusieurs attributs (2). C'est seulement dans l'au-delà, à la lumière de la vision béatifique, quand nous ne connaîtrons plus Dieu seulement par les créatures, que d'un seul mot nous pourrons le désigner.

§ 29.

La simplicité de Dieu et les distinctions formelles en Dieu d'après Duns Scot.

Duns Scot ne veut pas attaquer directement la simplicité de Dieu, c'eût été se heurter à une doctrine déja définie par l'Eglise. Il s'attache plutôt à prouver la simplicité de Dieu par l'être absolu et infini, puisque toute combinaison métaphysique ou physique des créatures a son fondement dans leur être fini. Précisément parce que toutes choses ont été tirées du néant en dehors de Dieu, leur essence n'a pas l'être en soi et ne peut pas être identique avec lui. Toute chose finie manifeste de plus son caractère fini dans la distinction de son être, de sa puissance et de son acte ; d'après son essence elle n'est donc pas simple mais com-

(1) Qu. dispp. 1, c. a. 6. — (2) *Ibid.*

posée. Songerait-on à rappeler ici la simplicité de la « prima materia », on oublierait alors que cette simplicité n est pas complète. La matière n'a qu'un être incomplet, c'est une pure potentialité capable de s'unir à une multitude de formes ; elle n'a donc pas toute perfection et reste quelque chose de potentiel qui ne reçoit son être complet que de l'extérieur par la forme. En Dieu, l'Etre le plus parfait, il ne peut donc pas y avoir de potentialité, ni dès lors de composition. Ce qui est susceptible de composition peut donc devenir l'élément constitutif d'un tout plus grand et n'est pas soi-même l'Etre le plus parfait (1).

Toutefois Duns Scot ne se contente pas de distinctions purement virtuelles entre les divers attributs divins. Il veut en dehors des trois sortes de distinctions (2) établies par saint Thomas en établir encore une quatrième comme moyen terme entre les distinctions réelles et virtuelles (*differentiae reales*, *differentiae rationis ratiocinatae, quae habent fundamentum in re)*, ce sont les distinctions formelles. Saint Thomas enseigne que l'intelligence humaine prend son point de départ dans les perfections réellement distinctes des choses finies avec qui elle met en relation Dieu, cause créatrice et idéale, et elle applique à Dieu les perfections en les élevant et en les supposant infinies, sans cependant affirmer qu'elles sont en lui de la même façon que dans notre esprit. Nos distinctions des attributs divins ne sont pas de purs concepts existant dans notre esprit comme des notions distinctes ; elles correspondent à quelque chose en Dieu non pas adéquatement, mais virtuellement, le fondement repose en Dieu, sans que toutefois son absolue simplicité en soit le moins du monde troublée. Duns Scot a prétendu établir de plus grandes distinctions entre les divers attributs de Dieu, entre l'être et la personne de Dieu comme entre la nature et les divers attributs,

(1) Cf. *In Sentt.* I, dist. 8, qu. 1, n. 2 sqq. *et* qu. 2 n. 2.
(2) Voir pl. haut § 17 et suiv. — (3) *In Sentt. l. c.* n. 18.

à savoir des distinctions formelles. D'après lui, il ne suffit pas de supposer en Dieu, d'une manière purement virtuelle à cause de ses diverses relations avec le monde, la distinction des divers attributs, tels que la toute-puissance, la bonté, etc. A son sens on pourrait attribuer virtuellement à Dieu la nature de l'homme puisque celui-ci a son fondement en Dieu. Dieu possèderait ces attributs d'une manière plus parfaite ; à ces attributs correspondraient en Dieu des formalités particulières tout comme des formalités particulières existent dans un homme, quand nous l'appelons sage, bienveillant. Ces qualificatifs sont formellement distincts dans l'homme et cette distinction leur reste, quand nous les transportons en Dieu en les élevant à un degré infini.

Cependant Duns Scot ne donne pas une preuve évidente de la nécessité d'admettre ces distinctions formelles. Les preuves dialectiques qu'il apporte n'aboutissent qu'à démontrer que la pure *distinctio rationis* est insuffisante pour distinguer entre les attributs de Dieu. Dans son explication, la connaissance et la volonté en Dieu doivent être plus que virtuellement distinctes, car elles sont le principe des distinctions réelles qui existent entre les trois personnes divines (1). Mais ce motif qu'il invoque n'a qu'une force apparente ; car les activités et les facultés de l'homme sont en majeure partie distinctes réellement, et cependant elles proviennent dans l'homme d'une même nature indivise. Pourquoi donc y aurait-il contradiction à admettre dans une même essence divine des personnes réellement distinctes qui cependant sont une seule et même nature? Il est ainsi montré en outre que Dieu se comprend et se contemple comme tout-puissant, bon, éternel, etc., en vertu de sa connaissance intuitive ; or, continue-t-il, l'objet de la connaissance intuitive à la différence de l'objet de la connaissance abstractive doit toujours être quelque chose de

(1) *L. c.* n. 7. — (2) *Ib.* n. 22.

réel et d'existant; il conclut donc que la toute-puissance, la bonté, l'éternité, etc., devraient avoir en Dieu une existence particulière. Mais de la réalité des attributs de Dieu il ne résulte pas que des distinctions formelles doivent exister entre eux. Il ressort de là que le formalisme conduit facilement à admettre que les idées générales ont toujours eu une subsistance particulière dans un monde préexistant.

La théorie scotiste des distinctions formelles entre les divers attributs de Dieu repose principalement sur la manière spéciale dont elle entend la métaphysique et la théorie de la connaissance : c'est un point de vue diamétralement opposé à celui de saint Thomas. Duns Scot par son formalisme se rapproche de nouveau de l'extrême Réalisme ou Platonisme en reconnaissant aux idées générales une réalité correspondante dans un monde en dehors de nous. Cette tendance s'affirme et quand il parle de la *materia prima*, dans laquelle il admet une certaine réalisation ou réalité de l'être général, et de plus lorsqu'il parle de nos concepts sur les attributs de Dieu.

Obligé par la simplicité de Dieu à nier toute distinction réelle entre les attributs divins, il fut ainsi amené à créer ses distinctions formelles. Mais il ne réussit pas à donner une idée claire de ses diverses formalités. Les attributs divins ne constituent pas, d'après lui, une forme particulière, comme l'âme de l'homme est en quelque sorte la *forma substantialis* du corps ; car cette *forma informans* devient une partie constitutive d'un être composé ; en Dieu, au contraire, on ne peut concevoir aucune composition. On peut comparer ces formalités aux formes accidentelles, mais elles ont en Dieu des caractères spéciaux. Car, tandis que les formes accidentelles déterminent l'être en lui donnant ses qualités propres, en Dieu, elles deviennent identiques à leur sujet et à l'être de ce sujet. La sagesse de Dieu, par exemple, rend son sujet complètement identique avec elle-même. Nous l'accordons; mais on ne voit pas comment cette identité de la qualité, de l'être et de la personne

de Dieu laisse place à une distinction formelle entre la qualité, l'être et la personne; on ne voit pas non plus en quoi ces prétendues distinctions formelles diffèrent des distinctions *rationis ratiocinatae*.

Les théologiens de l'école scotiste qui vinrent dans la suite n'ont pas apporté plus de lumière sur ce point. Ils pensent expliquer plus clairement le sens et l'importance des distinctions formelles en définissant leur contraire c'est-à-dire l'identité formelle. Une chose, disent-ils, est *formaliter* identique aux termes de sa définition (par exemple, *homo = animal rationale*) ou à une partie de la définition (homo = rationalis). Donc, la sagesse divine n'est pas *formaliter* identique à l'essence divine, puisque la sagesse ne constitue aucune partie essentielle de la définition de l'être de Dieu (1). Si on admet cependant avec saint Thomas entre la chose et les termes de sa définition une *distinctio rationis*, il s'ensuit, d'après ce qui a été dit, qu'on doit introduire entre les attributs divins une distinction plus grande que la simple distinction idéale (*solius rationis*). A son tour la définition formulée d'ordinaire par les scotistes (2) ne donne pas non plus une idée plus claire : *Formalitas est forma accidentalis, sub qua ex natura nec aliquid concipi potest.*

Ce qu'il y a de grave dans la doctrine scotiste, défendue d'ailleurs par une dialectique très subtile, c'est qu'elle ouvre la voie au panthéisme. Elle expose en effet à transporter en Dieu les distinctions formelles et réelles du monde fini et à confondre par là, comme le font les panthéistes, Dieu et le monde. Le réalisme exagéré est bien l'acheminement vers le panthéisme.

A la question de savoir si Dieu peut être compris sous la notion de genre, Duns Scot répond négativement comme saint Thomas. La principale raison qu'il en donne, c'est que Dieu, être infini et absolu, ne peut contenir en lui-même

(1) Cf. De Rada, *Controv. theol.* IV, p. 26. — (2) *Ib.* p. 60.

aucune potentialité pure. Or, un genre n'est possible que dans la mesure où une même essence renferme en elle la puissance de s'étendre à divers individus ou accidents (1).

Enfin les opinions de Duns Scot sur les distinctions formelles entre les attributs divins n'ont trouvé de partisans que dans l'école franciscaine.

§ 30.

Théorie des théologiens du moyen âge sur l'omniscience de Dieu et sa prévision des futurs libres.

Aux questions dont la solution a préoccupé tous les grands théologiens et les profonds penseurs, se rattache celle du rapport de l'omniscience de Dieu et des futurs libres dans les créatures raisonnables. Les Scolastiques n'ont pas négligé de chercher une réponse à cette question. Essayons de suivre chez les théologiens les plus importants la suite progressive de leurs études sur ce point.

1. Pierre Lombard a eu l'intention de préciser la nature du moyen dont se sert la connaissance divine, lorsqu'il a recherché si la connaissance divine devait être nommée la cause (*causa*) des futurs libres ou si au contraire le futur libre devait être considéré comme la base de la connaissance divine. Parmi les Pères, Origène et saint Jérôme avaient soutenu cette dernière opinion, parce qu'ils ne voyaient pas d'autre manière d'affirmer le libre arbitre des créatures raisonnables en face de la prescience immuable de Dieu. Saint Augustin (2) avait pourtant enseigné le contraire : pour lui la connaissance de Dieu est le fondement de toutes choses, y compris les choses futures.

Pierre Lombard n'admet pas absolument la seconde opinion. Dieu connaît le mal, il n'en est cependant pas la cause. La connaissance de Dieu ne peut être appelée la

(1) Oxon. 1, dist. 8, qu. 3, 16. — (2) *De trin.* V, 10, 13.

cause des choses que si on entend par là la décision simultanée de la volonté de Dieu d'appeler les choses à l'existence. La volonté de Dieu est d'abord la cause de toutes choses et de tout ce qui est réel, mais elle est accompagnée de la connaissance divine. On ne peut pas davantage, comme le voudrait Pierre Lombard, chercher le fondement de la connaissance de Dieu dans les choses finies ; cela répugne à l'indépendance et à l'être absolu de Dieu. Tout au plus peut-on appeler la réalisation des actes libres prévus la *conditio sine qua non* de la prévision divine, parce que la prévision divine des futurs libres et leur réalisation se conditionnent réciproquement (1).

Pour détruire la contradiction apparente qu'il y a entre la volonté libre des créatures et l'immutabilité de la prescience divine, il use surtout d'un procédé dialectique. Pour lui, la nécessité et l'immutabilité de la prescience divine ne sont que conditionnelles et conséquentes. En soi, il est possible en effet qu'au lieu du futur libre il arrive autre chose, mais, parce que ce futur arrivera et que Dieu le connaît comme tel, son contraire n'est plus possible et il est lui-même et dans cette mesure nécessaire (2).

Pierre Lombard justifie encore l'immutabilité de la prescience divine en ce sens qu'elle ne peut ni augmenter ni diminuer ni recevoir à la longue quelque accroissement que ce soit. En effet, la connaissance de Dieu est réellement une avec son essence : celle-là doit être aussi absolue, aussi parfaite et aussi immuable que celle-ci. Pourtant si nous considérons les choses finies, contingentes et les actes libres accomplis, il faut bien admettre qu'ils auraient pu

(1) *Sentt.* l. 1, dist. 38.

(2) *L. c.* n. 5 : Possunt enim haec conjunctim intelligi ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas : Non potest aliter fieri quam Deus praescivit, id est : Non potest utrumque simul esse, scilice quod Deus ita praescierit fieri et aliter fiat, verum intelligis ; si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quam evenit, et quomodo futurum Deus praescivit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum praescivit.

ne pas arriver ou arriver autrement et que dès lors la prévision divine aurait pu être autre. La volonté divine doit, elle aussi, jouir d'une semblable possibilité. Mais ce n'est pas une possibilité de changement dans le temps, ce n'est qu'une possibilité d'une révélation autre de toute éternité. De même qu'est possible une détermination absolument contraire ou différente de la volonté libre de la créature, de même aussi est possible une prévision de Dieu autre de toute éternité (1). C'est aussi l'opinion de Hugues de Saint-Victor, contemporain de Pierre Lombard, véritable fondateur de l'école mystique dans le monastère de Saint-Victor près Paris (2).

2. Alexandre de Halès suit la doctrine de Pierre Lombard et il pense également que la réalisation des futurs libres doit être considérée comme la *conditio sine qua non* de la prévision divine, sans que pour cela Dieu dépende des choses finies. Il formule ainsi cette indépendance: parce qu'une chose est future, elle est prévue par Dieu comme devant se réaliser au lieu de toutes les autres ; donc Dieu la prévoit. En outre sa réalisation entraîne avec elle une certaine nécessité qu'on appelle conséquente, d'où l'on peut induire l'infaillibilité de la prescience de Dieu (3). Quelques Scolastiques qui vinrent dans la suite, entre autres Denys le Chartreux (4), font remarquer cependant qu'on pourrait aussi appeler le futur la cause *(causa)* de la prévision en donnant au mot cause le sens particulier de signe.

D'ailleurs tous les théologiens du moyen âge admettent unanimement que Dieu prévoit les futurs libres. Saint Bonaventure (5) traite d'hérésie la négation de cette doctrine. Dieu connaît, comme le remarque le saint Docteur, toutes

(1) *L. c.* dist. 39, n. 2 : Potest utique scire vel praescire quod nunquam est nec erit, nec illud scitum vel praescitum est ab aeterno; nec tamen potest incipere scire vel praescire illud, sed ita potest modo scire vel praescire, sicut potest scisse vel praescisse ab aeterno.

(2) *De sacr.* I, 9. — (3) *Summa* p. 1, qu. 24, membr. 4.

(4) *In Sentt.* 1, dist. 38, qu. 1. — (5) *In Sentt.* 1, dist. 38, a. 2, qu. 1.

choses telles qu'elles sont en soi, les nécessaires comme nécessaires, les contingentes comme contingentes, quoique tout d'une manière infaillible. C'est pourquoi on peut appeler contingente (*contingens*) la prescience de Dieu se rapportant aux futurs contingents, sans détruire pour cela sa certitude (1).

3. Saint Thomas d'Aquin dépasse tous les théologiens de cette époque par l'exactitude de sa doctrine sur ce point et par la clarté avec laquelle il l'expose. Les analogies et les rapports qui existent entre les choses humaines nous révèlent dans quelle mesure la connaissance de Dieu peut être appelée la cause des choses et des futurs libres. Par la connaissance, l'artiste saisit l'idée qu'il veut exprimer dans son tableau ; c'est cette connaissance qui dirige sa volonté et donne à son œuvre une forme définie. Mais c'est la volonté qui commande l'acte qui doit faire jaillir l'œuvre de l'artiste. La connaissance ne résulte que d'une ressemblance entre l'objet à connaître et le sujet connaissant ; elle est dans le connaissant comme une image du connu ; elle y est comme copie ou comme original : comme copie chez les hommes, comme original en Dieu. La connaissance n'a d'action extérieure sur les choses que par le concours de la volonté qui implique essentiellement elle-même une inclination du sujet vers les objets voulus. Transportons maintenant ce principe à Dieu. Dieu ne tire pas sa connaissance des choses réelles sous l'influence des choses temporelles sur son intelligence, il y aurait là incompatibilité avec son caractère d'être absolu. Les choses mêmes ne peuvent donc pas être la cause de la connaissance qu'en a Dieu, comme elles sont la cause de la connaissance humaine ; bien au contraire c'est la connaissance divine qui est la cause des choses, mais dans ce sens qu'elle est une *scientia approbationis* impliquant en elle-même une décision simultanée de la volonté de produire

(1) *Ib.* qu. 2.

réellement les choses. La connaissance a beaucoup de moyens pour atteindre son but, tandis qu'elle ne se porte vers un objet déterminé que sous l'influence de la volonté. Sous le bénéfice de ces réserves on peut affirmer que la connaissance de Dieu est la cause des choses (1). La proposition contraire d'Origène n'est vraie que dans ce sens : de cette vérité qu'une chose arrivera il s'ensuit cette autre vérité que Dieu la connaît (2). Ce n'est pas résoudre, il est vrai, cette question si difficile pour l'intelligence humaine, à savoir comment Dieu peut prévoir infailliblement une chose qui de sa nature est contingente, c'est-à-dire peut arriver ou ne pas arriver précisément parce qu'elle doit être accomplie avec liberté de volonté. A ce point de vue saint Thomas admet que les actes futurs libres d'un être raisonnable pourraient être connus d'après leur cause immédiate qui les réalise, c'est-à-dire la volonté libre, non pas comme des actes devant se réaliser infailliblement mais seulement comme des actes dont la réalisation est probable. Il en est de la connaissance de Dieu exactement comme de celle des hommes. Dans la liberté de la volonté réside la liberté physique et morale de faire une chose ou une autre ; avant que le choix ne soit fait, nous sommes indifférents à ceci ou à cela ; le choix une fois fait, nous ne connaissons l'opération de la volonté que d'une science conjecturale. Une fois réalisées, ces actions ont dans leur réalisation même un être bien déterminé et peuvent ainsi être connues de Dieu d'une manière infaillible ; de même l'homme peut connaître avec certitude les actes libres accomplis dans le passé ou qui s'accomplissent actuellement sous ses yeux (3). Or, Dieu par son éternité est présent à tout ce

(1) Quaestt. dispp. de sc. Dei a. 14. *S. th.* 1, qu. 14, a. 8.

(2) *S. th.* 1, qu. 14, a. 8 : Sed quod dicit (Origenes), ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

(3) Quaestt. dispp. de sc. Dei a. 12. — *S. th.* 1, qu. 14, a. 13 : Unde

qui se passe dans le temps, que ce soit passé, présent ou futur ; l'éternité en effet n'est pas autre chose qu'un présent indivisible (1) — C'est la même explication qu'essaya de donner saint Anselme. La connaissance de Dieu n'est pas tant une *prévision* qu'une *vision éternelle* des choses, qui, elles, se succèdent dans le temps mais qui pour Dieu apparaissent toujours présentes.

Au sujet du moyen dont s'acquiert la connaissance, saint Thomas dit que les Anges connaissent au moyen des idées que Dieu leur a données en les créant, les hommes au moyen des notions intellectuelles qu'ils abstraient des images sensibles, mais Dieu connaît au moyen de son essence qui est l'archétype de tout ce qui a l'être ou la réalité. Toute chose finie n'a qu'une réalité d'emprunt qu'elle tient de l'être divin et de la bonté divine. L'être divin n'est pas cependant le *medium* qui sert à la connaissance de tout ce qui est fini dans la même mesure que l'essence divine sert à Dieu pour connaître le fini ; tout ce qui est fini est contingent de sa nature et a besoin pour sa réalisation d'un acte de la volonté libre de Dieu, parfois même de la coopération libre de la créature ; le fini n'est donc contenu dans la connaissance de l'essence divine qu'en tant qu'il possède une ressemblance avec Dieu (2). Au reste Dieu ne connaît

quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso.

(1) *Ib.* : Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

(2) Quaestt. disp. de sc. Dei a. 12 : Duplex est cognitionis medium : unum quod est medium demonstrationis, et hoc oportet esse proportionatum conclusioni, ut eo posito conclusio ponatur : et tale medium cognoscendi non Deus respectu contingentium. Aliud medium cognitionis est quod est similitudo rei cognitae et tale medium cognitionis est divina essentia :

rien par déduction ou d'une manière discursive ; c'est le propre de l'homme qui ne voit pas dans les premiers principes toutes les conséquences qu'ils contiennent mais doit les en déduire par une opération de la pensée. Au contraire Dieu connaît tout immédiatement et simultanément (1). La connaissance de Dieu est réellement une et identique à son essence.

De même que tout ce qui est réel dans le monde fini ne tient son existence que d'un acte de la volonté libre de Dieu, de même tout ce qui est futur Dieu le voit comme tel dans ses décrets. Ceux-ci sont unis à sa connaissance comme la volonté et la puissance créatrice de l'artiste sont unies à l'idée qu'il imprime à son œuvre d'art et qui reste cependant, en tant que connaissance, dans son essence même. En ce sens la connaissance de Dieu, unie à sa volonté *scientia approbationis*, est la cause dernière et la plus élevée et de tout ce qui est réel dans le monde et de tous les futurs libres (2).

Nous en arrivons ici à la controverse qui s'éleva plus tard sur la *scientia media*. On se demanda de quelle connaissance Dieu se servait pour déterminer sa volonté à créer les choses particulières : est-ce la connaissance des choses possibles (*scientia simplicis intelligentiae*) parmi lesquelles Dieu choisit librement celles qu'il réalisera, ou

non tamen est adaequatum nec proportionatum alicui, et si sit proprium singulorum.

(1) *S. th.* I. qu. 14, a. 7.

(2) *Ib.* a. 8 : Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum ; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem..... Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere ; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

bien est-ce la connaissance des futurs conditionnels (*scientia media*)? Saint Thomas mentionne le premier mode de connaissance en Dieu et le considère comme la lumière qui éclaire les décisions divines concernant les choses finies (1). Molina au XVIe siècle se prononce pour le second mode de connaissance et il en fait le principe qui guide les décisions de Dieu sur les actes libres des créatures raisonnables, en ce sens que Dieu aurait résolu de ne réaliser ou de ne laisser se réaliser les actes libres des créatures et leurs opérations qu'après avoir connu d'abord par la *scientia media* ce que les créatures raisonnables feraient dans telles ou telles circonstances.

4. Nous avons dit précédemment que Dieu connaissait les choses en tant qu'elles ressemblent à son essence et y participent et en outre en tant qu'elles dépendent de la volonté libre de Dieu. A ce sujet *Duns Scot* poursuit plus avant cette question.

La prescience comme la prédestination suppose en Dieu des relations avec les choses finies, tout comme les idées de créateur, de libérateur, de sauveur, de seigneur et de souverain. Ces relations pourraient ne pas exister en Dieu sans que pour cela sa perfection absolue et sa connaissance absolue en souffrent aucun détriment. En effet, tout ce qui existe réellement en dehors de Dieu dépend de sa volonté libre et pourrait en outre ne pas être, en sorte que dans ce cas, il n'y aurait pas place pour une prescience divine du futur réel. On voit clairement par là en quel sens Duns Scot, aussi bien que saint Bonaventure, appela la prescience de Dieu *contingens*. Elle n'est nécessaire en Dieu que lorsqu'il s'est librement déterminé à créer des créatures libres ; elle est donc conditionnée par la volonté libre de Dieu. Dieu connaît en vérité toutes choses dans son essence. La connaissance des choses finies suppose en outre la connaissance de leurs relations éternelles avec Dieu auxquelles

(1) *L. c.* a. 9.

il correspond dans les choses des distinctions réelles, mais dans l'essence divine, de simples distinctions virtuelles. Duns Scot veut préciser : Dieu connaît les choses finies d'abord dans leur être idéal et d'après leur possibilité ; puis il connaît leurs relations avec son être et sa connaissance (1), de même que nous aussi nous connaissons, d'après lui, d'abord l'être d'une chose et ensuite ses relations avec notre essence et notre connaissance.

§ 31.

Enseignements des Scolastiques sur la volonté divine et sa liberté.

Il y a dans chaque être une tendance naturelle vers le bien qui est sa fin, c'est un effort à obtenir ce bien quand il est futur, et sa possession donne la quiétude et la félicité. Chez les créatures raisonnables cette tendance apparaît comme une suite de la connaissance (2) et prend le nom de volonté. En Dieu, la volonté ne peut pas plus manquer que la connaissance ; mais la simplicité exige que la volonté, l'essence et la connaissance en Dieu soient réellement une seule et même chose et distinctes seulement *virtualiter*. De même que la tendance de la volonté dans les créatures se manifeste en ce qu'elles cherchent le bien pour lui-même et ensuite le communiquent aux autres êtres, de même la volonté divine ne se manifeste pas seulement dans la recherche de ses propres biens mais encore dans la communication qu'elle en fait aux créatures (3).

1. Tous les Scolastiques ont fait des distinctions encore plus précises par rapport à la volonté de Dieu et les ont fait passer, comme des termes consacrés, dans le langage de l'école. On désigna la volonté sous le nom de *voluntas*

(1) Oxon. l. 1. dist. 35. qu. 1, 10. — (2) Cf. Th. *S. th.* 1. qu. 19. a. 1.
(3) *Ib.* a. 2. — (4) Hom. 1. in Eph. 1.

beneplaciti et de *voluntas signi*. La première est celle qui comprend dans sa notion la détermination à se manifester extérieurement ; la seconde désigne les effets ou signes dans lesquels la volonté divine se traduit, tandis qu'elle commande, défend et conseille, exécute *(sc. objecta bona)* ou tolère *(sc. objecta mala)*. On divisa la première (*voluntas beneplaciti*) en volonté antécédente et volonté conséquente (*voluntas antecedens et consequens*). Cette dénomination se trouvait déjà dans saint Jean Chrysostome, Jean Damascène, Hugues de Saint-Victor (1), Lombard et servait surtout à mettre l'accord entre la bonté divine et la réprobation du mal qui semble la contredire. Il est complètement faux d'attribuer avec Hermès l'invention de cette distinction aux Scolastiques ; ils auraient alors considéré la volonté antécédente, comme nécessaire et la volonté conséquente comme libre. La volonté antécédente de donner à tous les hommes la béatitude surnaturelle, n'est sûrement pas nécessaire mais libre ; et cela est vrai encore de la volonté antécédente qu'eut le Christ d'appliquer à tous les hommes les fruits de rédemption. D'autre part la volonté conséquente peut quelquefois, au moins sous condition, être nécessaire, tout comme on peut appeler conditionnellement nécessaire la volonté que Dieu a d'accorder la vie éternelle à celui qui persévérera dans la vertu. La condition sous-entendue est en effet que Dieu a promis une telle récompense.

Quelques Scolastiques n'appelèrent la *voluntas beneplaciti* nécessaire que dans le sens où les décisions divines conçues de toute éternité sont invariables et sous ce rapport nécessaires, tandis que les opérations de la *voluntas signi* se produisent dans le temps et se manifestent diversement.

En outre, on ne peut pas considérer la volonté antécédente comme absolument inefficace ; car la volonté qu'a

(1) *De sacr.* I. P. 4. 6. 1-11.

Dieu de sauver tous les hommes implique et réalise le don de la grâce suffisante pour tous. La volonté antécédente ne donne pas déjà la béatitude. La distinction de volonté antécédente et conséquente rappelle celle, dont nous avons parlé plus haut, de nécessité antécédente et conséquente. La volonté conséquente est conditionnelle; ses effets suivent ceux de la volonté antécédente et dépendent d'ordinaire de conditions que les créatures doivent remplir La volonté antécédente se porte vers le bien *en général*, la volonté conséquente se porte vers un bien *concret* dont les circonstances ont été d'abord exactement connues et voulues. En ce sens, saint Thomas appelle la première *velleitas* et la seconde *absoluta voluntas*; un juge, par exemple, veut *voluntate consequenti* l'exécution d'un criminel condamné, quoiqu'il puisse vouloir *voluntate antecedente* la conservation de sa vie, parce que c'est un homme et partant un objet de son amour (1).

2. La question de la liberté de la volonté divine avait été déjà soulevée dans les temps patristiques, particulièrement par les Pères qui combattirent l'Arianisme. Une distinction précise entre la volonté en général et la volonté libre de Dieu devint plus particulièrement nécessaire (2), une fois que les Ariens eurent usurpé en les torturant certaines paroles des Pères anténicéens. D'après eux, le Fils aurait été engendré par la volonté du Père, c'est-à-dire par la volonté libre de Dieu ; c'était rabaisser le Fils au rang des créatures. Les créatures seules, en effet, ont été créées par la volonté libre de Dieu, parce qu'elles peuvent être ou ne pas être, être créées ainsi ou autrement, tandis que le Fils

(1) *S. th.* 1. qu. 19. a. 6 : Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid ; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt ; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle..... Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

(2) Cf. *Hist. des dogmes* II §. 9.

de Dieu a été engendré de la nature de Dieu et la volonté n'a avec cet acte immanent de la génération qu'un rapport de volonté concomitante et subséquente, mais non libre.

Egaré sans doute par ses opinions sur la science rationnelle des choses divines à laquelle il donnait le pas sur la foi, Abélard osa déjà au moyen âge affirmer que Dieu voulait et faisait tout avec nécessité : *Deum plura facere non posse quam fecerit aut aliquando facturus sit* (1). Il prit parti pour l'optimisme et soutint la thèse que Dieu en raison de sa bonté devait toujours vouloir le meilleur. Il savait bien pourtant que cette doctrine contredisait celle de la sainte Ecriture et des Pères (2). Il ne voit qu'un côté dans la volonté libre des créatures, à savoir la libre élection entre le bien et le mal ; en cela réside, dit-il à bon droit, une imperfection dans les créatures ; voilà pourquoi il ne reconnaît pas à Dieu la liberté de la volonté. Mais alors on ne peut expliquer en aucune façon comment Dieu a pu donner à ses créatures raisonnables la volonté libre et leur en faire un présent. Abélard donne comme explication que Dieu laisse cette imperfection à l'homme pour lui faire sentir d'autant plus clairement sa dépendance (3), mais c'est là produire un argument semblable à celui que soutiendra plus tard Hermès en disant que quoique les peines éternelles de l'enfer s'opposent à la fin suprême et au bonheur des créatures, Dieu a dû les décréter, parce qu'il en a fait un jour la menace par amour pour les hommes.

Abélard cherche en outre à amoindrir la force des motifs que l'on invoque en faveur de la liberté de la volonté divine ; mais il n'y réussit guère. En faveur de cette liberté de la volonté de Dieu on fait valoir que Dieu peut

(1) Cf. Bern. ep. 187.

(2) Introductio in Theol. (ed. Migne p. 1096) : Cum videlicet in singulis faciendis vel dimittendis rationabilem habeat causam, cur ab ipso fiant vel dimittantur, nec ipse quidquam, qui summa ratio est, contra id quod rationi congruit, aut velle aut agere queat.

(3) *Ib.* p. 1099.

sauver ou damner les hommes, le nier serait méconnaître, sa toute-puissance. Or Abélard prétend établir que Dieu se trouve dans la nécessité de sauver tous les hommes ; et d'après lui la possibilité d'être sauvé ou d'être damné n'existe que du côté de l'homme ; elle ne fait pas que Dieu dans son action sur l'homme ne veuille toujours le mieux, c'est-à-dire son salut (1). Si on ajoute, à bon droit, que la négation de la volonté libre de Dieu implique l'admission de la nécessité et de l'éternité du monde, Abélard réplique que, malgré cette nécessité du côté de Dieu, il reste possible que les créatures ne soient pas ; la nécessité du côté de Dieu n'est pas une nécessité de coaction et oblige toujours les créatures à la reconnaissance (2). Mais dans les manifestations de Dieu et dans ses œuvres on ne peut plus maintenir avec une telle nécessité la doctrine de la dépendance absolue de la créature vis-à-vis du créateur. Plus tard, dans sa deuxième apologie Abélard a retracté son optimisme et souscrit à cette proposition : Je crois que Dieu ne peut faire que ce qui lui convient, mais qu'il pourrait faire beaucoup de choses qu'il ne fait pas.

Depuis lors tous les Scolastiques s'attachent à défendre et à éclaircir la doctrine de la liberté divine. La liberté en général implique déjà l'exemption de contrainte ; elle se diversifie donc d'après la nature des objets sur lesquels s'exerce son autorité. Dans un sens plus précis la volonté de l'esprit consiste dans l'exemption de contrainte intérieure ou dans le pouvoir de choisir un objet plutôt qu'un autre entre ceux qui lui sont offerts. Cette volonté n'est pas à tout point de vue exempte de nécessité intérieure ; il nous serait difficile autrement de la concevoir comme une œuvre de Dieu. La volonté des êtres raisonnables, il est vrai, doit être en général douée de la liberté de contrainte intérieure, mais il n'est pas nécessaire qu'elle ait toujours une action libre ; à certains points de vue, elle paraît sou-

(1) *Ib.* p. 1100. — (2) *Ib.* p. 1101.

mise à une contrainte. Pierre Lombard attribue à la volonté divine une telle liberté lorsqu'il dit de la volonté divine dans ses rapports avec les créatures qu'elle pouvait créer ou ne pas créer, créer ainsi ou créer autrement, ou enfin créer le monde meilleur qu'il n'est (1).

Saint Thomas a expliqué et démontré la liberté de la volonté avec une telle pénétration d'esprit qu'il ne resta pour ceux qui le suivirent presque rien autre chose à dire sur ce point. Et si malgré cela dans la suite des temps on s'est trompé si souvent sur la notion de la volonté libre, cela ne peut s'expliquer que par l'ignorance des œuvres du grand théologien, ou par l'incapacité de les apprécier, ou par suite d'idées préconçues.

Pour éclairer les vérités concernant Dieu et les choses divines le docteur angélique se sert, comme au reste en bien d'autres circonstances, des analogies que renferme le monde fini ; c'est bien d'ailleurs le seul moyen de connaissance certaine qu'ait l'homme pour atteindre Dieu. Dans la volonté humaine, — c'est un fait de conscience, — se révèle un certain effort toujours lié à une nécessité intérieure, c'est la tendance vers le but final, vers le bien, vers le bonheur en général, vers ces moyens qui nous apparaissent comme indispensables à l'obtention de notre fin suprême. Ce n'est pas une tendance de l'appétit sensible, car elle ne se porte pas vers un bien particulier, mais une tendance de la volonté intellectuelle que la raison dirige, à qui elle fixe son objet, c'est-à-dire la notion vague et générale de bonheur. Quelques moyens s'imposent à nous comme absolument inséparables de cette fin suprême, par exemple l'existence de la personne particulière, tout cela nous le voulons d'une volonté intérieurement nécessitée. Mais précisément parce que nous sommes des créatures raisonnables, nous saisissons non seulement un but général mais encore une variété et un nombre incalculable de buts

(1) *Sententt.* 1. dist. 43. 1 sqq. — Dist. 44, 1.

intermédiaires et de biens particuliers qui ont des rapports différents, les uns plus rapprochés, les autres plus éloignés du but final. Vers eux notre volonté se porte avec pleine liberté ; nous pouvons saisir l'un ou l'autre, établir un choix entre eux. Le libre arbitre (*liberum arbitrium*) n'est donc pas une faculté différente de la volonté intellectuelle ; il en est un caractère spécial que manifeste la volonté s'exerçant dans un domaine déterminé par le choix de moyens précis, mais tout en gardant le libre choix des moyens elle veut avec nécessité le but final. Le rapport du libre arbitre à la volonté est le même que celui de la *ratio* à l'*intellectus* : avec celui-ci nous saisissons immédiatement les premiers principes généraux et avec celle-là nous tirons les conclusions et les vérités qui en découlent, mais non pas toujours avec la même évidence et la même nécessité qui s'affirme dans la connaissance des principes généraux.

Reportons maintenant cela à Dieu par voie d'analogie. Dieu se veut nécessairement lui-même ; il veut son bien : telle est sa fin et son essence absolue. Les moyens pour atteindre cette fin, les choses finies, il les veut librement, parce qu'il peut s'en passer sans manquer sa fin et son bien (1). Un de ces moyens ne peut être appelé nécessaire

(1) Cf. Th *s. th.* I. qu. 19. a. 3 : Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum, Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest ; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire ; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

que dans le sens où une fois conçu et voulu par Dieu il ne peut plus être changé à cause de l'immutabilité de Dieu. Au reste, dans cette volonté libre de Dieu se manifeste bien le caractère absolu de Dieu, ainsi que son souverain domaine sur les créatures ; car Dieu ne trouve que dans sa volonté propre la raison entière de la création et de la conservation de toutes choses, car il reconnaît ainsi pouvoir atteindre sa fin par des moyens différents (1). Nous comprenons encore par là comment l'homme dans sa volonté libre est l'image de Dieu et comment par sa volonté libre il participe à la souveraineté de Dieu et à la conscience d'avoir atteint son but par sa propre force.

Ce que nous avons dit de la volonté divine s'applique encore à l'amour divin. Dieu aime nécessairement sa propre essence et son bien dont l'image adéquate est concentrée dans le Fils ; mais tout ce qui est fini participe à cette bonté de Dieu, parce que cela pourrait encore ne pas être, ne pas y participer ou y participer à un degré différent. En ce sens les moyens qui servent à atteindre le but final revêtent un caractère contingent et par conséquent sont voulus par Dieu d'un amour libre (2). Tous les Scolastiques admettent unanimement ces explications (3).

Saint Thomas fait disparaître la contradiction apparente qu'il y a entre la liberté de la volonté et l'immutabilité de Dieu par la raison déjà indiquée que Dieu ne change plus dans le temps la décision de sa volonté, bien que de toute éternité il eût pu la prendre dans ce sens ou autrement (4).

Duns Scot et son école enseignèrent absolument la même doctrine sur la volonté libre de Dieu et sur sa manifestation dans les œuvres *ad extra* ; ils donnèrent plus d'extension que saint Thomas à la contingence des moyens servant à atteindre le but suprême qui est Dieu lui-même. Ils

(1) Cf. Quaestt. disp. de vol. Dei qu. 33. a. 4. — (2) *L. c.*

(3) Cf. Richardus *in Sentt.* 1 dist. 45. — Dionys. Carthus. *in Sentt.* 1. dist. 45. qu. 4.

(4) *S. th.* 1. qu. 19. a. 7.

admirent en effet une nécessité de la volonté émanant seulement de la nature et non de l'intelligence (1). C'était élargir d'autant le domaine de la libre élection. Ils sacrifièrent à l'indéterminisme absolu. C'est ainsi qu'ils admirent que la plupart des principes de la loi naturelle dans l'ordre moral avaient été établis par Dieu par un acte de sa volonté libre et qu'il pouvait donc en dispenser. Il en résulterait que le bien moral de l'homme serait ce que Dieu a déterminé. Il en serait de même de la volonté libre de l'homme, qui est, d'après Duns Scot, la première faculté de l'âme se décidant uniquement par elle-même. D'après lui, la volonté humaine au ciel est encore capable de déchéance, parce que l'essence de la créature n'exclut pas cette possibilité. Duns Scot, contrairement à saint Thomas, n'admet pas que cette possibilité soit supprimée par la vision de Dieu ou par une action nécessaire de la connaissance intuitive sur la volonté.

§ 32.

La liberté de Dieu dans les manifestations de sa justice et de sa miséricorde.

L'étude de tous les divers attributs de Dieu relève sans doute de la dogmatique ; cependant elle rentre aussi dans le domaine de l'histoire des dogmes lorsque, surtout dans l'explication et la conception d'un attribut particulier, il y a eu des controverses et des développements successifs. Ceci sera moins le cas pour l'immutabilité, l'éternité, l'ubiquité, ou la bonté, la sagesse, la véracité, etc. Toutefois ce que nous avons dit dans le paragraphe précédent sur la libre volonté de Dieu trouve son application dans toutes les manifestations de Dieu, même dans celles où sa justice et sa miséricorde se sont montrées et où sa miséricorde est venue relever l'homme déchu.

(1) Reportt. l. 2. dist. 1. qu. 3.

1. La justice n'est pas un attribut de l'être, mais de la volonté et il a son objet dans le droit ou dans les justes rapports des récompenses qu'elle doit distribuer et des punitions qu'elle doit infliger. Pour les hommes il y a une *justitia commutativa* qui observe l'égalité de quantité entre ce qui est donné et ce qui est reçu, et une *justitia distributiva* qui dans la dispensation des biens observe une juste proportion entre les droits à la récompense et la récompense elle-même. Il ne peut donc y avoir de Dieu à la créature que la *justitia distributiva*, car entre les deux termes il existe une distance infinie (1). Mais dans les justes rapports qu'elle établit entre les créatures cette justice de Dieu s'exerce de deux manières : ou bien elle fait prévaloir ce qui convient à Dieu et le droit qui lui appartient, ou bien elle donne aux créatures ce qui leur convient dans leurs rapports avec les autres créatures (2). De la première hypothèse relèvent l'établissement de la loi morale, le jugement particulier, le jugement de tous les peuples et le jugement dernier ; la seconde se manifeste dans les récompenses et les châtiments; à Dieu en revient pourtant en dernier ressort la gloire et l'honneur. Dans un certain sens la justice en Dieu se confond avec la vérité,puisque la vérité des choses pour Dieu consiste en ce qu'elle correspondent à son idée, à l'ordre et à la règle tracée par sa sagesse ; au contraire la vérité pour les hommes consiste en ce que leur connaissance correspond aux choses (3).

La bonté et la volonté de Dieu en général sont toujours encore virtuellement distinctes de sa justice. Tandis que la bonté, l'amour et la volonté de Dieu ont pour objet le bien comme tel, la justice ajoute à cet objet un concept plus précis, celui de l'ordre et des justes rapports entre les biens (4).

(1) Thom. *s. th.* 1. qu. 21. a. 1. — (2) *L. c.* — (3) *Ib.* a. 2.

(4) Thom. *In Sentt.* 4. dist. 46. qu. 1. a. 2 : Respondeo, quod justitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem ; sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit, sc. ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur.

Cependant beaucoup de difficultés se présentent encore lorsqu'il s'agit de résoudre cette question : jusqu'à quel point la justice de Dieu exige-t-elle nécessairement certaines de ses manifestations et dans quelle mesure cette justice laisse-t-elle intacte la liberté de Dieu ? Dans son Commentaire sur les livres des sentences, saint Thomas avait dit que Dieu n'agit jamais contre la justice (*contra justitiam*) mais qu'il peut par exception faire prévaloir sa miséricorde et que dans ces cas, il agit, sans suivre la justice (*praeter justitiam*), de même que dans le miracle où il agit *praeter naturam* il n'agit pas *contra naturam*. Dieu aurait pu ainsi, ajoute saint Thomas, sauver encore Judas, quoique *praeter justitiam*, s'il lui avait accordé à l'article de la mort le pardon de ses fautes. Mais c'était contre la prévision divine et contre son décret éternel de réprobation. Dans sa Somme théologique, le saint docteur affirme que Dieu révèle en même temps dans ses manifestations *ad extra* sa justice et sa miséricorde, tout en gardant le pouvoir, d'après ses décrets libres, de manifester plus complètement et plus clairement l'un ou l'autre de ces attributs (1). De même en effet que par sa menace de damnation aux peines éternelles de l'enfer il manifeste encore d'une certaine façon sa miséricorde, de même il ne porterait nullement atteinte à sa justice en pardonnant les péchés aussitôt après qu'ils ont été commis sans exiger de nous aucune satisfaction. Il y a cependant controverse dans les écoles pour savoir si l'ordre d'après lequel la justice de Dieu distribue les biens dépend absolument de sa volonté libre,ou bien s'il est limité par certaines lois qui s'imposent nécessairement à la volonté de Dieu. Saint Thomas professe cette dernière opinion. D'après lui, l'ordre que Dieu observe, non pas comme débiteur mais comme maître et souverain, dans la distribution de ses biens aux créatures est

(1) *L. c.* a. 4 : Quaedam opera attribuuntur justitiae et quaedam misericordiae quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia.

une image de l'ordre qui règne dans la vie immanente de Dieu et une image de la rectitude qu'il se doit à lui-même (1). Cette image reproduite dans le monde réel ne peut pas être exactement la plus parfaite, de même que le monde fini n'est pas le meilleur que Dieu aurait pu créer. Il reste donc à la volonté libre de Dieu un vaste domaine sur lequel il peut, selon son bon plaisir, produire une manifestation plus ou moins parfaite de sa miséricorde. Mais, d'après saint Thomas, même la volonté libre de Dieu dépend de la connaissance : Dieu ne peut pas au moins vouloir une contradiction avec cet idéal de justice qu'il entrevoit comme le plus parfait ; il ne peut pas non plus se montrer plus juste envers les uns qu'envers les autres. Il donne comme exemple que Dieu ne pouvait pas damner Pierre, c'est-à-dire lui refuser la justification surnaturelle, parce que, d'après la mesure de grâce qu'il avait reçue en partage, Pierre avait droit à la béatitude céleste, au moins d'après le plan du monde tel qu'il était établi (*ex potentia ordinaria*) (2). La distinction entre la *potentia ordinaria* et l'*absoluta* fut dès lors constamment admise dans le langage de l'école ; on admit que pour Dieu il n'y a d'impossible *ex potentia absoluta* que ce qui implique une contradiction en soi ; cela est impossible *ex potentia ordinaria* qui répugne à l'organisation du monde telle que Dieu l'a invariablement établie, par exemple l'infusion de la grâce sanctifiante à un adulte, s'il n'a pas le repentir, à un enfant, s'il ne reçoit pas le *baptismus fluminis aut sanguinis* ; dans ce dernier cas cependant il n'y aurait encore rien de contraire à la justice de Dieu qui agirait seulement *praeter justitiam* et selon ses desseins miséricordieux.

Duns Scot n'admet pas cette nécessité que saint Thomas établit d'un ordre imposé à Dieu dans sa justice. D'après

(1) THOM. *In Sentt.* 4. dist. 46. a. 2 : Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.
(2) *L. c.*

lui, la volonté de Dieu elle-même est la règle souveraine de la justice et ne dépend nullement de sa connaissance ou de sa sagesse. D'après lui, la réprobation de Pierre n'aurait pas été contraire à la justice si elle avait été vraiment voulue de Dieu. Tout ce qui est possible à Dieu *ex potentia absoluta*, c'est-à-dire tout ce qui ne renferme pas de contradiction en soi, est juste aussitôt que Dieu le veut et devient juste précisément parce que Dieu le veut (1). On remarque ainsi dans cette doctrine la tendance du scotisme à faire litière de la métaphysique et à faire s'évanouir dans le doute la théologie spéculative.

2. Considérée comme vertu humaine, la miséricorde est l'amour revêtant cette double forme particulière de pitié et de bienfaisance secourable pour les indigents et les malheureux. Dieu possède en propre cette vertu au degré le plus parfait et le plus élevé ; chez lui, elle ne consiste pas seulement dans la compassion, mais encore dans la commisération qu'il a de l'indigence et de la nécessité de ses créatures et dans le secours qu'il leur envoie, considérant leur misère comme si c'était sa misère même (2). Elle se montre, comme la justice, dans toutes les manifestations de Dieu, parce que tous les attributs de Dieu ne font réellement qu'un avec son essence et par conséquent se manifestent tous avec elle dans chacune de ses œuvres. Mise en parallèle avec la justice, la miséricorde a la préséance en Dieu : chaque œuvre de la justice de Dieu a pour fondement une œuvre de la miséricorde divine, ne fût-ce que le fait de la création par lequelle Dieu dans sa miséricorde a appelé les créatures du néant à l'être.

(1) Reportt. 4. dist. 46. qu. 4 : Sed contra hoc sic arguo : Voluntas divina, quae est prima regula omnium agibilium et omnium actionum, et actio divinae voluntatis, ex quo est prima regula, est prima rectitudo..... sed quodlibet quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinae absolute, igitur quidquid Deus faciat vel agat, erit rectum et justum.

(2) Cf. Thom. *In Sentt.* 4. dist. 46. q. 2. a. 1.

Elle a encore la préséance, parce que ses manifestations sont plus frappantes que celles de la justice : Dieu punit toujours au-dessous de la faute et récompense toujours au-dessus du mérite (1). Car autant la bonté infinie de Dieu peut dans la communication de ses biens aux créatures, admettre de degrés au-dessus de leurs mérites et au-delà des limites mêmes de sa justice, autant Dieu est libre dans ses miséricordes ou ses bienfaits.

(1) *S. th.* 1 qu. 21. a. 4 : Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus ; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda.

CHAPITRE

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE LA TRINITÉ CHEZ LES THÉOLOGIENS DU MOYEN AGE.

§ 33

Controverses sur le *Filioque* entre l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident.

La doctrine du Saint-Esprit procédant du Père et du Fils forma la clef de voûte du traité de la Trinité chez les Pères des premiers âges. L'histoire de ce dogme jusqu'au IXe siècle a été rapportée dans le deuxième volume de l'histoire des dogmes. Le pape Léon III, sur une plainte de prêtres grecs, n'approuva pas l'addition du *Filioque* au symbole de Constantinople, quoiqu'il n'y vît aucune atteinte à l'orthodoxie. Dans l'Eglise latine au contraire, le *Filioque* s'accrédita de plus en plus : il fut adopté peu à peu partout dans le symbole officiel, d'autant que nulle part dans l'Eglise latine il n'existait de doute sur cette vérité de foi, et que celle-ci était même formellement exprimée dans le *Symbolum Athanasianum*.

Mais les Grecs se refusèrent à regarder comme une vérité de foi que le Saint-Esprit procédât du Père et du Fils. Le plus grand théologien de France au commencement du IXe siècle, Alcuin, qui prit part à toutes les controverses théologiques de ce temps, écrivit un livre spécial sur ce point de doctrine alors attaqué (*Libellus de processione Spiritus sancti*). Il y exposa surtout les preuves positives tirées

des saintes Ecritures et des Pères (1). Alcuin enseigne la même doctrine dans ses quatre livres sur la Trinité (2). Dans le premier livre (chapitre 11) il attribue, comme propriété spéciale à l'Esprit-Saint la procession du Père et du Fils *qui et Patre et Filio aequaliter procedit*. On était loin d'avoir suivi dans l'Eglise grecque le développement de la doctrine de la Trinité avec la même attention et la même conviction qu'en Occident où les explications si lucides de saint Augustin sur ce point étaient universellement connues. En Orient la science de la théologie était engourdie depuis l'époque de saint Jean Damascène : on voyait donc de mauvais œil tout nouveau développement des symboles de foi. Cela devait se produire d'autant plus naturellement que, en ce moment, l'Eglise latine participait seule à cette élaboration, en dehors de toute coopération de l'Eglise grecque. La vanité nationale des Grecs qui avaient alors comme aujourd'hui la prétention d'être les meilleurs représentants de la théologie, leurs efforts pour assurer leur indépendance et leur égalité en face de Rome furent autant de nouveaux motifs qui engagèrent les évêques de Constantinople à protester contre le *Filioque* et à en rendre la doctrine impopulaire chez les Grecs.

Photius, ce Byzantin aussi rusé qu'érudit, avait été élevé par Bardas, oncle de l'empereur Michel III, au patriarcat de Constantinople, après que saint Ignace en eut été déposé illégitimement (857). Ce fut lui qui engagea la controverse. Il le fit avec d'autant plus d'obstination qu'il ne pouvait obtenir de Rome la confirmation de son élection. Sa lettre d'invitation aux patriarches d'Orient qu'il convoquait à un concile en l'année 867, expose les deux chefs d'accusation : les Occidentaux n'avaient pas le droit d'augmenter seuls le

(1) Alcuin (*l. c. c.* !) cite Boèce parmi les Pères ; il l'appelle un homm versé dans les choses divines et philosophiques qui a écrit *de unitate substantiae Patris et Filii atque Spiritus sancti* ». C'est là une preuve qu'à cette époque Boèce était généralement regardé comme chrétien.

(2) *Tres ll. de fide trinitatis.*

symbole ; de plus la doctrine qui faisait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils introduisait un double principe dans la divinité.

La même année, peu de temps avant sa mort, le pape Nicolas Ier avait eu connaissance de toutes les plaintes de Photius. Il les avait communiquées par écrit aux princes de Bulgarie, et en avait donné connaissance aux évêques français pour s'assurer leur adhésion et leur concours dans sa lutte contre les Grecs ; à la suite de quoi, l'évêque de Paris Enée et le moine Ratramne de Corbie composèrent contre les Grecs des écrits apologétiques. Le premier publia le *Liber adversus Graecos* (1), où il en appelle aux opinions des Pères et à la coutume universelle de l'Eglise gallicane de chanter le *Filioque* au symbole de la messe du dimanche (2) ; le second fit paraître les *Libri quatuor contra Graecorum opposita, Romanam ecclesiam infamantia* (3). Dans les trois premiers livres, Ratramne apporte presque les mêmes preuves qu'Alcuin pour la doctrine orthodoxe du Saint-Esprit : comme lui, il se sert des témoignages positifs tirés des saintes Ecritures, des écrits des Pères, de saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Augustin et autres. Il montre non seulement la légitimité de l'introduction par l'autorité ecclésiastique d'une addition à l'ancien symbole de foi, mais il en proclame même la nécessité, quand il s'agit d'extirper les hérésies naissantes. Les évêques de l'empire allemand prirent part eux aussi à la lutte contre les Grecs et approuvèrent au synode de Worms (868) plusieurs chapitres formulés contre eux et entre autres choses un mémoire pour la défense de l'Eglise Latine et du *Filioque*, intitulé *Imprimis responsio contra Graecorum haeresim de fide Trinitatis*. Dans la profession de foi de ce concile (4) on insiste encore claire-

(1) Cf. D'ACHERII *Spicil*. T. I. — MIGNE, *Curs. Patrol.* T. 121.

(2) *L. c. c.* 93. — (3) MIGNE (T. 121.)

(4) Publié par TRUDPERT NEUGART dans son ouvrage *Episcopatus Constantiensis* Tom. I.

ment sur la doctrine qui fait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils.

Photius fut déposé et anathématisé au 8e concile œcuménique de Constantinople (869), mais après la mort du patriarche régulier, saint Ignace (23 octobre 878), il fut élevé de nouveau sur le siège patriarcal par l'empereur Basile et reconnu par le pape Jean VIII, à la condition qu'il obtiendrait d'un synode le pardon de sa conduite passée. Au lieu de s'incorporer loyalement à l'Eglise catholique et de se soumettre à son chef, il s'appliqua, par un tissu de mensonges qu'il s'entendit à former avec une habileté dont n'approchent pas les autres hérétiques ou schismatiques, à séparer l'Orient de l'unité de l'Eglise et à subordonner l'Eglise d'Orient ainsi séparée à l'autorité du patriarche de Constantinople. Pour cela il parvint à réunir le fameux pseudo-synode de 879 et sut si bien tromper les légats du pape qu'ils donnèrent leur assentiment à maints décrets qui détruisaient la primauté de l'évêque de Rome. Il croyait d'autant mieux atteindre son but qu'il susciterait simultanément des difficultés dogmatiques ; et il se trouvait déjà en présense d'une qui pourrait servir les Grecs à souhait. D'une part, on n'avait qu'à rappeler, comme le fit d'ailleurs Photius, l'autorité de saint Jean Damascène qui s'était déclaré pour le *per Filium* et prononcé formellement contre le *Filioque*. D'autre part, il suffisait d'invoquer ce fait que les Latins, sans aucune coopération de la part des Grecs, avaient changé en l'amplifiant le symbole des anciens conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople, tandis que défense en avait été explicitement portée au troisième concile général. En se sens les légats romains, contrairement à la mission dont on les avait chargés, approuvèrent le décret porté dans ce pseudo-synode de 879, décret par lequel toute addition aux anciens symboles devait être frappée de peines ecclésiastiques (2).

(1) Cf. Héfélé, *Conc. Gesch.* 4, 353. — (2) Cf. Héfélé, *C. G.* 4, 464.

Dans un autre traité spécial *De Spiritus sancti mystagogia* (composé après 885), Photius chercha à établir minutieusement la doctrine des Grecs contre le *Filioque*, mais il ne produisit pas autre chose dans cet écrit que diverses variantes de cet argument unique : les Latins introduisent deux principes dans la divinité. Saint Augustin avait réfuté d'avance cet argument et les théologiens du moyen âge en développèrent les différents aspects de sa réfutation.

Les Grecs s'attachèrent fermement à cette divergence de doctrine en refusant d'admettre le *Filioque* dans le symbole. Le patriarche Cérulaire au pseudo-synode de 1054 se servit de cette addition pour accuser l'Eglise latine et consomma le schisme.

§ 34

Doctrine de saint Anselme sur la Trinité.

Dans l'exposition philosophique et approfondie des vérités de la religion naturelle la Scolastique a fait des progrès extraordinaires comparativement aux époques précédentes. Elle n'a pas reculé du reste devant les plus grands mystères du Christianisme qu'elle a pénétrés de sa raison spéculative et ainsi elle a continué avec le plus grand succès à bâtir l'édifice élevé sur les travaux des époques précédentes. Cela est vrai surtout du grand mystère de la Trinité de Dieu. Saint Anselme, le père de la Scolastique, s'attacha avec une prédilection marquée aux mystères impénétrables pour essayer ses forces à les comprendre. Dans un de ses plus importants ouvrages, le Monologium où il traite des attributs de Dieu il s'est proposé surtout l'étude de la Trinité de Dieu. Avec une sagacité profonde il sait trouver des arguments qui sans doute ne démontrent pas le contenu du dogme avec une nécessité rigoureuse, mais qui nous élèvent au-dessus du monothéisme rigide.

1. La raison nous conduit d'abord à admettre avec certitude que Dieu en tant que l'être spirituel le plus élevé et le créateur de ce monde a conçu de toute éternité la pensée ou l'idée du monde et en a tracé le plan avec sagesse. Mais à cause de la simplicité de son essence, la pensée de Dieu est réellement une avec sa connaissance et son être (1). Tandis que nos pensées sont les images des choses du monde, la pensée de Dieu est le type d'après lequel les choses du monde ont été créées ; cette pensée est quelque chose d'invariable et constitue le véritable être des choses, puisque celles-ci comme existantes sont soumises à un changement ininterrompu, selon qu'elles sont plus ou moins rapprochées ou éloignées de leur archétype. Les choses peuvent se rapprocher de leur archétype de diverses façons : quelques-unes peuvent participer simplement à l'être, d'autres peuvent participer même à la vie, d'autres enfin même à l'intelligence ; toutes les choses ont leur essence vraie et entière dans leur archétype qui est Dieu (2). Par essence, saint Anselme entend ici surtout l'essence idéale.

Cette pensée ou cette idée du monde n'emplit pas la connaissance de Dieu non plus qu'elle n'épuise le Verbe de l'être absolu. Le monde n'est pas nécessaire ; il pourrait ne pas exister et Dieu existerait quand même comme être spirituel se connaissant lui-même. Il y aurait donc encore même sans le monde un Verbe de Dieu, c'est-à-dire la pensée que Dieu a de lui-même (3). Ce Verbe de Dieu est l'image la plus parfaite de l'essence divine ; par contre la

(1) C. 30.

(2) *Ib.* c. 30 : Satis itaque manifestum est in Verbo quo facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam. In factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed vere illius essentiae vix aliquam imitationem.

(3) *Ib.* c. 31 : Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis : immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est verbum ejus apud ipsum.

pensée que Dieu a du monde est l'image la plus parfaite et comme le soleil du monde. En raison de la simplicité de Dieu, ce Verbe par lequel Dieu pense et exprime le monde n'est donc pas réellement distinct du Verbe par lequel il exprime sa propre essence, parce qu'il ne peut exprimer le monde lui-même que par son Verbe. La seule explication que nous puissions en donner, c'est que la pensée du monde n'est pas quelque chose de changeant, de temporel ou de créé ; elle ne fait qu'un avec Dieu. D'une manière à peu près semblable, quoique non pareille, la pensée d'un artiste avant l'exécution de son œuvre est l'image de son être et est liée avec son essence, quoiqu'elle ne soit pas réellement identique avec celle-ci (1). C'est ainsi que nous comprenons les paroles de l'Évangéliste, que tout ce qui était créé avant la création avait en Dieu vie et vérité ; car, plus le type est élevé au-dessus de la copie et plus il est un avec Dieu, plus aussi il participe à la vérité et à l'être (2).

La définition plus précise du Verbe de Dieu et de ses rapports avec Dieu dépasse la portée de la raison humaine. C'est ainsi que nous ne pouvons en aucune manière soupçonner avec notre raison que ce Verbe forme une personne spéciale à côté du Père. Tout au plus peut-on affirmer qu'il est surtout propre au Verbe d'être engendré et à l'esprit d'engendrer le Verbe (3). La génération du Verbe par le Père indique l'égalité des deux et la génération par le Père seul indique l'activité absolue du Père et la perfection de la génération ; dans le domaine des créatures au contraire deux principes doivent s'unir et se compléter pour la génération, preuve manifeste qu'ils dépendent de Dieu (4).

En outre les rapports du Père avec le Fils restent un

(1) *Ib.* c. 34. — (2) *Ib.* c. 34.

(3) C. 40 : Constat igitur quod exprimi non potest quid duo sint, summus spiritus et verbum ejus quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim proprium unius est, esse ex altero ; et proprium est alterius, alterum esse ex illo. Quod ipsum nullo utique verbo videtur familiarius posse proferri, quam si dicatur proprium esse unius, nasci ex altero, et proprium alterius, nasci alterum ex ipso. — (4) C. 44.

mystère impénétrable. Le Père est autre que le Fils et pourtant tout ce qui s'énonce de l'unité doit s'énoncer des deux, par exemple Dieu, tout-puissant, omniscient. Tous les deux se supposent réciproquement, de sorte que le Père peut être appelé l'essence du Fils et le Fils l'essence du Père, quoique ce dernier terme soit plus juste, puisque le Père a l'essence par lui-même et non par le Fils. Malgré cela le Fils a aussi par la génération l'essence du Père et par conséquent l'être absolu et la subsistance *par soi*, puisque le *esse et subsistere per se* et le *esse de Patre* ne s'excluent pas l'un l'autre (1).

La connaissance parfaite de Dieu appelle l'amour parfait. Le Père et le Fils s'aimeront donc l'un l'autre d'une manière parfaite, parce que tous les deux sont la même essence divine. Non seulement l'amour de Dieu correspondra complètement à son essence, mais il sera réellement un avec elle (2). Cet amour ne vient pas en partie du Père et en partie du Fils, mais entièrement du Père et entièrement du Fils et comme *unum et idem* de tous les deux, parce qu'il vient de l'essence divine (3).

Cet amour en Dieu, dit saint Anselme, est appelé le Saint-Esprit et non le Fils, parce que cet amour a une relation au Père comme au Fils ; celle-ci convient très bien au Saint-Esprit à qui elle est légitimement attribuée (4).

Cependant l'amour n'appartient pas exclusivement au Saint-Esprit pas plus que la sagesse n'est l'apanage exclusif du Fils ; chaque personne divine est parfaitement Dieu, la puissance, la sagesse, l'amour absolu. Mais si le Fils est à la fois la connaissance et l'amour divin absolu comme le Père et le Saint-Esprit, on est tenté de conclure que le Fils et le Saint-Esprit se pensent et s'expriment eux-mêmes et forment ainsi une pluralité de personnes. Néanmoins, quoiqu'on doive attribuer au Fils et au Saint-Esprit la connaissance et l'amour, il n'y a pas en Dieu trois êtres

(1) C. 45. — (2) C. 52. — (3) C. 54. — (4) C. 57.

connaissant et aimant ; il n'y en a qu'un seul qui connaît et qui est connu, à savoir l'essence divine (1).

Les formules de saint Anselme ne sont pas ici aussi exactes qu'elles l'eussent été s'il avait écrit après le quatrième concile de Latran ; car d'après ce concile ce n'est pas une esssence qui engendre et qui est engendrée, mais c'est le Père qui engendre et le Fils qui est engendré. Cependant l'exposé de cette doctrine par saint Anselme garde le mérite d'avoir indiqué quelles facultés et quelles fonctions de l'âme humaine représentent davantage l'image de Dieu et symbolisent clairement la Trinité.

§ 35

Saint Anselme défend le dogme de la Trinité contre Roscelin et le *Filioque* contre les Grecs *(suite)*.

A. Au concile de Soissons en 1092 Roscelin, chanoine de Compiègne, fut accusé d'opinions trithéistes et amené à se rétracter. Plus tard il reprit ses erreurs et il fut alors combattu par saint Anselme dans un écrit spécial *De fide Trinitatis* (intitulé aussi *De incarnatione Verbi*). Il n'en résulta pas de conversion chez Roscelin. On croit que chassé de Compiègne il se retira en Angleterre et poursuivit de ses injures son adversaire saint Anselme (2). Dans la suite nous le retrouvons chanoine de Tours vers 1120 (3), mais rien n'assure qu'il se fût franchement rétracté. Il était par sa doctrine partisan du nominalisme ; et sa fausse conception du mystère de l'Incarnation, s'ajoutant à cette première erreur, lui avait fait avancer des propositions

(1) C. 62 : Hinc illud quoque liquide cognosci potest ; quia cum hi tres dicuntur, vel a seipsis vel ab invicem, non sunt plura quae dicuntur. Quid namque ibi dicitur, nisi eorum essentia ? Si ergo illa una sola est unum solum est quod dicitur, ergo unum solum est in illis quod dicit et unum quod dicitur.

(2) Cf. Abael. ep. 21. — (3) *Ib.*

trithéistes. Saint Anselme dans sa réfutation, c. 3 (1), parle des tendances nominalistes de quelques philosophes de son temps, mais sans y accuser expressément Roscelin d'être un représentant de cette doctrine. Othon de Frisingue (2) donne pourtant Roscelin comme le père du nominalisme, tout en défendant lui-même cette doctrine dans la lettre (3) qu'il lui adresse. Quoi qu'il en soit, son système, appliqué à la théologie, le conduit à son erreur, qui consiste à ne rien admettre qui corresponde réellement, en dehors de notre connaissance, à notre idée générale de l'essence divine, et à affirmer en outre que les trois Personnes divines existent comme trois essences distinctes l'une de l'autre. Cette erreur sur les trois Personnes divines était contenue dans la proposition suivante : *Tres sunt res, unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut potentia et voluntate i tem sint omnino* (4). Les trois Personnes ne formeraient donc, d'après lui, qu'une unité morale par l'unité de volonté, et seraient égales en puissance.

Saint Anselme fait remarquer d'abord, dans sa réponse, que, pour l'explication des mystères de la foi chrétienne, il faut partir d'une soumission absolue de notre jugement à la Révélation divine contenue dans l'Ecriture sainte et la tradition ; alors seulement on peut obtenir une connaissance correspondant à la Foi ; dans le cas contraire on en vient à des conceptions erronées (5).

Il arrive ensuite à la critique de la proposition déjà mentionnée, et il accorde qu'en un certain sens on pourrait appeler *tres res* les personnes divines, leurs propriétés et leurs relations ; car à cette dénomination correspond quelque chose en Dieu. Mais Roscelin va plus loin et, par son expression *unaquaeque separatim per se*, il représente

(1) Quod si iste de illis dialecticis modernis est, qui nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt : nec putat aliquid esse, in quo partes nullae sunt, vel non negabit etc.

(2) *De gestis Frider.* L. 1. c. 47. — (3) Cf. pl. haut § 5.

(4) Cf. Ans. *de inc. verbi* c. 1. — (5) C. 2.

les trois personnes comme trois personnes séparées l'une de l'autre. Il détruit donc l'unité numérique de l'essence divine, expression que les Pères de l'Eglise ont choisie à dessein, afin d'exclure absolument le Trithéisme (1). Dieu est aussi bien un quant au nombre que quant à l'essence.

Le motif principal pour lequel Roscelin affirmait sa proposition, c'était son dessein d'attribuer ainsi au seul Fils de Dieu l'Incarnation, qui, sans cela, eût pu être reportée à l'essence divine et aux trois Personnes. Il se trompait. De même en effet que l'unité de l'essence divine n'empêche pas la génération active d'appartenir seulement au Père, la génération passive au Fils, et la procession au Saint-Esprit, de même aussi dans les œuvres *ad extra* l'Incarnation peut bien n'appartenir qu'au Fils exclusivement.

Roscelin lui-même dut reconnaître que le Trithéisme formel était une erreur ; il chercha donc à s'accorder avec le monothéisme, en admettant une unité des trois Personnes dans la puissance, en ce sens que les trois ensemble formeraient une seule puissance divine, et ainsi formeraient un seul Dieu. Mais cette explication porte atteinte à la simplicité de Dieu, et fait de Dieu un être composé (2).

Cet explication complémentaire de Roscelin que la puissance et la volonté ne seraient qu'une dans les trois personnes divines n'explique, à proprement parler, rien du tout. Il faut bien, en effet, se demander pourquoi les trois Personnes, distinctes l'une de l'autre, sont un seul Dieu ; ou bien elles le sont en vertu de ce que chaque personne possède exclusivement en elle-même, comme trois hommes sont hommes, parce qu'ils ont chacun la nature humaine ; mais alors il y a trois dieux, ou bien les trois Personnes forment un seul Dieu par la puissance et la volonté commune ; mais alors on ne voit pas pourquoi il faudrait ad-

(1) C. 3 : Credimus enim et dicimus, quia Deus est Pater et Deus est Filius ; et conversim Pater est Deus, et Filius est Deus ; et tamen nec credimus nec dicimus plures esse deos, sed ita unum esse Deum *numero sicut natura*. — (2) C. 3.

mettre trois Personnes séparées ; ou bien enfin les trois Personnes forment un seul Dieu, en vertu de ce que chacune possède en elle-même, et en vertu de ce que toutes les trois ont de commun, c'est-à-dire la volonté et la puissance ; mais alors on en revient à concevoir Dieu comme un être composé (1). Si Roscelin veut maintenant affirmer que chaque Personne devient Dieu par la puissance divine, de même qu'un homme devient roi par la puissance royale, alors Dieu n'est plus que quelque chose d'accidentel.

Suivant la doctrine de l'Eglise, l'Incarnation reste donc exclusivement appropriée au Fils, parce que la nature humaine n'a pas été unie à la nature divine en une seule nature, mais en une seule personne (2). Et c'est bien précisément au Fils de Dieu que l'Incarnation paraît convenir le mieux : image égale du Père, il dut en rétablir la copie dans l'homme ; Fils de Dieu, il voulut également devenir fils de l'homme.

B. Saint Anselme fut encore amené à traiter une autre question spéciale sur la Trinité de Dieu : celle du *Filioque*. On se préparait à cette époque aux croisades, il y avait donc tout intérêt pour l'Occident chrétien à vider ses différends avec l'Eglise grecque. Dans ce but un concile fut tenu en 1080 à Bari, dans l'Italie méridionale. A la suite de ce concile auquel il avait pris part, saint Anselme fut chargé de composer un écrit pour défendre la doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Il le fit dans son traité *De Processione Spiritus sancti*.

1. Il montre que, s'il y a une distinction de personnes entre le Fils et le Saint-Esprit, c'est une relation d'origine qui doit prédominer. Ou bien le Saint-Esprit doit venir du Fils, ou au contraire le Fils du Saint-Esprit. Cette seconde hypothèse est inadmissible ; car il n'y a pas dans la sainte Ecriture que le Fils dépende du Saint-Esprit, mais au contraire le Saint-Esprit y est appelé l'Esprit du Fils (3).

(1) C. 3. — (2) C. 4. — (3) De proc. Sp. s. c. 4.

2. Au concile de Bari un évêque grec avait reconnu la personnalité particulière du Saint-Esprit ; mais il faisait consister sa distinction des Personnes, en ce que le Père engendrait une autre personne, tandis que le Saint-Esprit n'en produisait aucune. Il ne voulut pas accorder que le Saint-Esprit eût reçu du Père son être et ses propriétés ; il ne voulut pas non plus l'appeler *Deum ex Deo*, ainsi qu'on appelle le Fils, parce que alors il aurait dû comprendre, dans cette expression *ex Deo*, le Père et le Fils (*ex Patre Filioque*). Il arrive bien que de deux hommes l'un a un fils et l'autre n'en a pas, et qu'ils sont par là distincts l'un de l'autre. Cependant cette distinction n'est pas la raison pour laquelle ils sont deux personnes distinctes. Il en est de même en Dieu. Sans doute le Saint-Esprit n'a pas de Fils comme le Père ; mais là n'est pas la raison pour laquelle il est une personne particulière. La vraie raison, c'est plutôt qu'il tient du Père et l'être et la subsistance, qu'il a avec lui un rapport d'origine, mais tout différent de celui de Fils (1). Autrement il devrait avoir son origine en lui-même comme le Père, et alors il y aurait deux dieux ou deux personnes divines indépendantes, existant l'une à côté de l'autre.

3. Mais si le Saint-Esprit procède du Père, il procède du Père en tant que Dieu et par conséquent également du Père et du Fils, parce que le Père en tant que Dieu contient en lui-même le Fils (2).

4. La sainte Ecriture parle à plusieurs reprises d'un rapport de dépendance entre le Fils et le Saint-Esprit dans les manifestations *ad extra*. Voyez saint Jean 14,26 ; 15,26 ; 20,22 ; 16,13 ; saint Mathieu 11,27. On peut conclure de là qu'il y est bien question du rapport immanent par lequel le Saint-Esprit dans sa subsistance procède du Fils (3).

(1) C. 5 : Videatur itaque quod Spiritus sanctus non sit per aliud a Patre alius, nisi quia ab illo habet esse quod est ; quamvis alio suo modo, quam Filius. — (2) C. 7. — (3) C. 9.

5. Le principal motif pour lequel les Grecs refusaient d'admettre le *Filioque*, c'était qu'ils y voyaient l'introduction d'un double principe dans la divinité. Cependant saint Augustin l'avait déjà récusé : le Saint-Esprit, dit-il, procède du Père et du Fils, en tant que ces deux sont un dans la divinité (1) et en tant que le Fils a reçu du Père le pouvoir de produire avec lui le Saint-Esprit (2).

6. Les Grecs s'appuient en outre sur ce second motif que la sainte Ecriture (saint Jean 15,26) ne fait dépendre que du Père la procession du Saint-Esprit. Cependant un argument tiré du silence n'est pas rigoureux ; celui-ci est tout particulièrement faible, parce qu'en beaucoup d'autres endroits, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, l'Ecriture nous enseigne que le Saint-Esprit est en état de dépendance vis-à-vis du Fils. Et la sainte Ecriture attribue souvent à une seule personne divine ce qui appartient à toutes (saint Jean 16,13 ; saint Mat. 16,17) ou elle n'en nomme que deux lorsque toutes les trois doivent être supposées (s. Mat. 11, 27 ; saint Jean 5,26, 17,3).

D'ailleurs l'objet de notre foi divine, ce n'est pas seulement ce qui est contenu dans la sainte Ecriture expressément, mais encore tout ce qui s'en dégage comme conclusion nécessaire (3).

7. Les Grecs objectent enfin que l'addition du *Filioque* au symbole a été faite uniquement par les Latins en dehors de tout concours de l'Eglise grecque. Cependant il est toujours permis à l'Eglise d'étendre son symbole ; cela peut même devenir nécessaire dans certaines circonstances afin d'écarcarter l'erreur. Saint Anselme est d'avis qu'on doit recon-

(1) C. 18 : Quod si dicunt non eum esse posse de duabus causis, sive ex duobus principiis : Respondemus quoniam sicut non credimus Spiritum sanctum esse de hoc, unde duo sunt Pater et Filius, sed de hoc, in quo unum sunt. — (2) C. 24.

(3) C. 29 : Quare non tantum suscipere cum certitudine debemus quae in sacra Scriptura leguntur ; sed etiam ea quae ex his, nulla alia contradicente ratione, rationabili necessitate sequuntur.

naître aux autorités ecclésiastiques locales le droit de rechercher et de préciser les textes ou les chants qui intéressent le culte public. Le saint docteur ne veut pas par là porter atteinte à l'autorité de siège apostolique, qu'il honore ailleurs assez clairement. Mais il suppose à ces autorités locales un sentiment d'union parfaite, dans les choses de la foi, avec l'Eglise catholique et à son chef. L'addition du *Filioque* ne peut donc être repoussée comme illégitime, surtout alors qu'elle a été faite par toute l'Eglise latine avec l'approbation de l'Eglise Romaine (1).

§ 36.

Erreurs d'Abélard sur la Trinité, leur réfutation par Hugues de Saint-Victor et par saint Bernard.

A. Les écoles monastiques de France qui furent fondées au IX[e] siècle et obtinrent déjà un grand succès au X[e] et surtout au XI[e] siècle, donnèrent une vive impulsion à l'étude de la théologie, sans négliger cependant les autres, particulièrement celles de la littérature latine et la philosophie. La traduction de Boèce avait fait connaître quelques écrits d'Aristote et les avait introduits dans les écoles. Ainsi en progrès, la dialectique envahit le domaine de la théologie et menaça d'appliquer, aux choses divines, les catégories d'Aristote tirées des choses finies et de porter ainsi atteinte aux doctrines de foi. Ce fut le cas pour Roscelin, Bérenger et d'autres ainsi que pour Abélard. Ce dernier donna une telle préférence à la dialectique, qu'il ne regarda plus aux limites entre la science et la foi. Guidé par la dialectique, il se crut aussi sûr dans le domaine de la foi que dans celui de la science et il négligea également les enseignements de la révélation et de l'Eglise. Son enseignement sur la Trinité est aussi erroné que son enseignement sur la li-

(1) C. 22.

berté de la volonté de Dieu (1), bien qu'il ne s'attaque plus directement à la doctrine de l'Eglise. A ce point de vue il faut reconnaître une ressemblance entre Abélard et Origène, qui mêla extérieurement ses spéculations philosophiques à la doctrine de la foi, sans arriver à former un système complet et logique. La note particulière de ses écrits est un mélange de vrai et de faux uni en une sorte de mosaïque. Abélard put d'abord avec quelque motif montrer l'injustice des accusations et de la condamnation dont il fut l'objet de la part du concile de Sens (1141), du Chef de l'Eglise et de saint Bernard en montrant que ses critiques n'avaient pas considéré tous les aspects de sa doctrine et en donnant, à la fin de sa vie (1142), l'exemple d'une réconciliation loyale avec l'Eglise et d'une absolue rétractation de ses erreurs.

1. La première chose qui paraît chez Abélard, c'est l'inexactitude dans l'explication de la Trinité, car il semble quelquefois résoudre les trois Personnes divines en trois attributs de Dieu : la puissance, la sagesse et l'amour, qui appartiennent à Dieu sans doute, mais encore également à chaque Personne divine. Saint Bernard (2) accuse Abélard de cette inexactitude en lui reprochant ces paroles (3). *Denique constituit Deum Patrem plenam esse potentiam, Filium quamdam potentiam, Spiritum sanctum nullam potentiam : atque hoc esse Filium ad Patrem, quod quamdam potentiam ad potentiam, quod speciem ad genus, quod materiatum ad materiam, quod hominem ad animal, quod aereum sigillum ad aes* (4).

(1) Cf. pl. haut § 31 — (2) *De error.* Abael. c. 1, 2.

(3) *Introductio in theol.* I. p. 991.

(4) On retrouve presque les mêmes expressions dans la *Theol. christ.* IV. p. 1318 et 1330 (éd. Martène). Dans un premier passage il dit en effet : Est itaque Filium gigni a Patre divinam Sapientiam ita ut determinatum est, ex divina potentia esse, cum ipsa, ut dictum est, Sapientia quaedam sit potentia ; — dans un deuxième passage déjà cité il dit : Benignitas quippe ipsa quae hoc nomine demonstratur, non est aliqua potentia sive sapientia.

Lorsque plus tard Abélard entreprit son apologie et protesta contre cette accusation de malice et d'erreur qu'on avait portée contre lui, il ne fit que manifester ses illusions personnelles, en prétendant que dans ses écrits il avait toujours affirmé l'unité de l'essence divine aussi bien que l'égalité des Personnes en Dieu et qu'il n'avait introduit entre elles d'autre distinction que celle de leurs relations réciproques. Il avait fait cela, mais autre chose encore : il s'était servi d'expressions erronées que nous avons déjà citées et qui méritaient d'autant plus d'être remarquées et blâmées en lui qu'elles manifestaient mieux sa funeste tendance à renverser la barrière qui existe entre les vérités naturelles de la religion et les vérités surnaturelles qu'il soumettait à une étude purement rationnelle. C'est ainsi qu'Abélard, en voulant combattre le Trithéisme, tomba dans le Sabellianisme.

Il eut de commun avec cette doctrine qu'il identifia les Personnes divines avec les attributs divins ; il inventa en outre une gradation dans les propriétés personnelles qui excluait l'égalité d'essence entre les Personnes divines.

Fausse encore était sa comparaison familière du Père et du Fils avec les idées de genre et d'espèce ou avec la matière et le composé de matière (*materia et materiatum ; cera et sigillum cereum* (1). Il n'est pas permis d'admettre entre les Personnes divines une distinction comme celle du genre et de l'espèce, de la matière générale et de l'être individuel qui en est formé (2).

2. Ces inexactitudes méritaient d'autant plus d'être remarquées et censurées par l'Eglise enseignante que, par ces assertions particulières, on voyait les résultats des principes faux de l'ensemble de la doctrine d'Abélard. Il affirmait en effet que la foi au mystère de la Trinité était un bien non seulement commun aux chrétiens mais encore

(1) Cf. *Theol. chr.* III, 1317 (ed. Martène). — *Introductio in Th.* II, 1083.
(2) Cf. Bern. *l. c.* c. 2.

aux Juifs et aux philosophes païens. S'il s'était contenté de chercher dans l'Ancien Testament quelques indications et quelques vagues figures de ce mystère, s'il eût laissé à Platon sa trop rigoureuse unité de l'être suprême et se fût appliqué à comprendre le monde dans son existence, à le faire comprendre de Dieu, à le considérer comme une base analogique sur laquelle pût s'appuyer la foi chrétienne, il n'y aurait eu certes dans sa doctrine rien de blâmable. Mais il rapporta à la Trinité les paroles de l'Apôtre aux Romains 1, 19, et confondit ainsi le double terrain de la science et de la foi (1). Cette tendance se manifeste aussi dans l'exposition d'autres dogmes, et c'est la raison pour laquelle il tomba presque toujours dans des inexactitudes et en arriva à des conceptions fausses de la doctrine de la foi.

3. Pour ce qui regarde en particulier le Saint-Esprit, il soutient comme saint Augustin sa procession du Père et du Fils, mais il ne craint nullement même sur ce point de rejeter la terminologie de l'Eglise et il crée hardiment de nouvelles formules, lorsqu'il affirme que le Saint-Esprit est bien de la même substance *(ejusdem substantiae)* que le Père et le Fils, ou encore de la même substance divine que le Père et le Fils, mais qu'il ne vient pas de la substance *(ex* sive *de* substantia*)* du Père, parce qu'autrement il serait engendré comme le Fils et serait un second Fils. Pourtant, d'après lui, il procède du Père et du Fils comme d'un seul principe (2). Saint Ber-

(1) Cf. *Theol. chr.* IV, p. 1343 : Cum enim Deum esse Patrem et Filium et Spiritum sanctum, tale sit, ut diximus Deum esse Potentiam, ut dictum est, generantem, et Sapientiam genitam et Benignitatem procedentem ; cum istud nemo discretus ambigat, sive Judaeus, sive Gentilis : nemini haec fides deesse videtur, quod et nos quidem concedimus, sequentes Apostolum qui ait : Quod notum est Dei, manifestum est illis.

(2) Paroles d'Abélard (Introd. II, 1085) : Cum itaque tam Filius, quam Spiritus s. ex Patre sit, hic quidem genitus, ille procedens ; differt in eo generatio ipsa a processione, quod is qui generatur ex ipsa Patris substantia est, cum ipsa Sapientia, hoc est ipsum esse habeat, ut sit quaedam potentia ; ipse vero charitatis affectus magis ad benignitatem animi quam ad potentiam attineat.

nard (1) fait justement remarquer contre cette théorie que, d'après Abélard, le Saint-Esprit, parce qu'il ne vient pas de l'essence du Père, doit être créé de rien, comme toutes les choses finies, ainsi que l'enseignait autrefois Macédonius. Il réfute également cette opinion d'Abélard, à savoir que tout être ne peut émaner de l'essence d'une chose que par génération. Mais outre la génération, il existe encore l'aspiration ; qui ne veut pas l'admettre doit nier l'égalité d'essence du Saint-Esprit avec le Père et le Fils et admettre que le Saint-Esprit est une créature. Là-dessus les Pères, comme saint Athanase et saint Jérôme, dans sa lettre à Avitus, disent expressément que le Saint-Esprit procède de l'essence du Père.

Enfin, il ne faut pas oublier qu'Abélard, dès le début de son troisième livre de la *Theologia christiana*, consacré à l'étude du dogme de la Trinité, appuie sa doctrine principalement sur les symboles de l'Eglise, en particulier sur le *symbolum Athanasianum* ; c'est bien là une garantie. Dans le quatrième livre (2) il expose les différences qui existent entre la doctrine chrétienne sur la Trinité et les vues philosophiques de Platon, en laissant l'avantage à la première. Il y fait remarquer en effet que le Saint-Esprit ne doit pas être comparé à l'âme du monde imaginée par Platon, il est en Dieu de toute éternité et nécessairement, non pas comme amour de Dieu pour les créatures, mais comme amour des Personnes divines entre elles.

B. Ces propositions d'Abélard et d'autres encore avaient déjà depuis longtemps fait grand bruit dans les écoles théologiques de France où l'on s'en scandalisait. Le concile de Soissons (1120) avait d'abord condamné ces erreurs (cette condamnation ne nous est pas parvenue) ; mais il n'en avait pas moins laissé à Abélard sa chaire de professeur. Abélard fut à nouveau cité devant le concile de Sens en 1141 et accusé de plusieurs erreurs extraites de ses

(1) *De err. Abael.* c. 1. — (2) P. 1338. 1340 (ed. Martène).

écrits. Saint Bernard entreprit devant l'assemblée des évêques la défense de la doctrine de l'Eglise et prouva que les propositions tirées des écrits d'Abélard, entre autres celles que nous avons signalées, lui étaient formellement contraires. Le concile les condamna. Mais Abélard en appela au pape Innocent II ; c'est ce qui détermina saint Bernard à adresser plusieurs lettres au pape et aux cardinaux romains (1), pour leur faire connaître les erreurs d'Abélard et les actes du concile de Sens.

1. Le pape Innocent II régla l'affaire avec l'assentiment d'un concile de cardinaux et d'évêques tenu à Rome : les propositions doctrinales extraites des écrits d'Abélard furent condamnées comme hérétiques ; Abélard et ses partisans furent considérés comme excommuniés (2). Le pape y proclama expressément que c'est un office de la charge confiée à Pierre et à ses successeurs de veiller dans l'Eglise universelle à la conservation, à l'intégrité et à l'unité de la foi.

2. Nous n'avons pas dans l'histoire des dogmes à donner le détail de l'exposition doctrinale sur le dogme de la Trinité que contiennent les lettres de *saint Bernard* et son écrit *De erroribus Abael.* Ce saint docteur se contente, conformément à la doctrine de l'Eglise, d'opposer aux spéculations philosophiques et aux expressions fausses d'Abélard, les vérités de foi sur la Trinité et l'égalité d'essence des personnes divines.

3. Hugues de Saint-Victor (3), le vrai fondateur de l'école mystique dans le monastère que nous avons déjà fait connaître près de Paris, était contemporain d'Abélard et de saint Bernard. Il n'a pas pris une part considérable aux

(1) Cf. inter epp. Bern. epp. 188. 190. 191. 192. 330. 332. 333 etc. Epist. 190 au pape Innocent II est reproduite parmi les ouvrages de saint Bernard dans le *Tractatus de erroribus Abæl.*

(2) Le rescrit du pape est contenu parmi les lettres de saint Bernard (ep. 194). — (3) Voir pl. haut § 7.

disputes théologiques de son temps, mais il a mentionné maintes fois dans ses écrits les erreurs dominantes à cette époque, sans les combattre expressément, au moins celles d'Abélard.

Dans le premier de ses deux livres *De sacramentis* il donne une courte explication sur les mystères de la doctrine chrétienne : Dieu, la Trinité, la Rédemption, etc. ; ces mystères doivent bien faire l'objet de son ouvrage puisqu'il les comprend dans son concept des sacrements.

Chez Hugues, comme chez tous les mystiques, se manifeste la tendance à négliger la dialectique rigoureuse dans l'exposé de la doctrine de la foi ; il ne retient guère de cette doctrine que ce qui doit développer la vie mystique et intérieure dans le Christ. Les attributs divins de puissance, de sagesse et de bonté (*potentia*, *sapientia*, *benignitas*) sont pour lui les plus sublimes et les plus compréhensifs : la puissance renferme tous les attributs de l'être, la sagesse, tous ceux de la connaissance, la bonté, tous ceux de la volonté. Il fait remarquer en outre que la puissance doit être surtout attribuée par appropriation au Père comme non engendré et comme principe des deux autres Personnes, la sagesse au Fils et l'amour au Saint-Esprit (1). Mais il n'identifie pas comme Abélard ces attributs avec les Personnes divines ; il fait ressortir expressément que la puissance appartient aussi au Fils et au Saint-Esprit, la sagesse au Père et au Fils, l'amour au Père et au Fils (2).

(1) *De sacr.* I. P. 3. cap. 27.

(2) *De sacr.* I. P. 3. c. 24 : Dictus est ergo Pater, quia de sua substantia Filium genuit et erat in hoc similitudo ; sed ne putaretur Pater prior Filio sicut semper in omnibus est et nunquam aliter esse potest nisi Pater Filium antecedat, propterea potens dictus est Pater, non quia solus erat, quia potens erat et Filius et Sp. s., sed solus dicendus est potens, quia de ipso solo magis dubitari poterat quasi de priore et annorum numerositate defecto ; et dictus est Filius sapiens, non quia solus erat, sed quia de ipso solo magis dubitari quasi posteriore et aetate adhuc immaturo et sensu imperfecto. Idcirco dictus est Pater potens ne putaretur prior Filio, Filius sapiens ne credatur Patre posterior ; et Sp. s. bonus sive benignus ne crudelis existimaretur Deus et consternaretur ad eum

Enfin, comme saint Augustin et tous les Scolastiques, Hugues de Saint-Victor cherche à découvrir des traces et des images de la Trinité divine dans la nature, et il en découvre de très particulières dans l'âme humaine, mieux encore dans l'âme raisonnable qui de son sein engendre la sagesse et l'embrase de son amour. Il s'établit ainsi une sorte de trinité, mais une trinité où l'âme humaine est considérée tout à la fois comme substance et personne ; sa sagesse et son amour sont les affections de cette même substance unique. L'esprit absolu présuppose nécessairement l'être, la connaissance et l'amour, connaissance et amour que nous ne devons pas prendre pour de simples affections, comme elles le sont dans un esprit fini. Comment il en résulte la Trinité des personnes en Dieu, nous ne le savons que par la révélation (1) ; par voie de connaissance nous ne pouvons avoir de certitude sur ce sujet.

§ 38.

Exposé de la doctrine trinitaire de Pierre Lombard ; définition de ce dogme au IXe concile de Latran.

Saint Anselme s'était surtout distingué par la pénétration de son esprit spéculatif et par sa conception originale des dogmes. Il avait fait faire de nouveaux progrès à la théologie par son intelligence vaste et éclairée : Le mérite de Pierre Lombard (évêque de Paris de 1159-1164) consis-

conscientia humana, si ipsum habere diceretur deus et non additum fuisset sanctus sive benignus, quoniam spiritus per se rigorem quemdam signare videtur et crudelem denotare.

(1) *Ib.* cap. 23 : Cum autem quae in Deo sunt aliud ab ipso esse non possint, nec quasi accidentia aut affectiones quaedam ex tempore mutabiles, aut separabiles natura incommutabili essentiae, cui sit idem esse totum quod est, cum vere tria in eo veraciter praedicantur et tribus unus esse et proprium idem esse et aeternum et perfectum asseritur, et dicuntur tria tres personae, non tres essentiae, quia natura in tribus est perfecta, singulis et tribus indivisa. Et ideo dicuntur personae singulae quia deus sunt, et unus deus tres, quia una deitas in tribus.

tera surtout à donner dans les quatre livres des *Sentences* un manuel classique de théologie, dont tout le monde se servira au moyen âge et qui sera commenté par la plupart des grands Scolastiques. Il est utile de faire ressortir quelques points de sa doctrine sur la Trinité, exposée dans le premier livre à partir de la 4e *distinctio*.

1. Dieu est l'essence la plus simple; par conséquent il faut exclure de Dieu toute distinction réelle, en dehors des distinctions établies entre les Personnes divines. D'ailleurs les Personnes divines, quoique distinctes entre elles, sont réellement une seule chose avec l'essence divine. C'est pourquoi Pierre se demande si l'on pourrait parler de génération ou d'aspiration à propos de l'essence divine, de la même façon que chez les personnes. Si ces propriétés étaient attribuées à l'essence comme aux personnes, on en viendrait facilement à admettre un trithéisme. Mais entre les propriétés personnelles d'un côté et l'essence divine de l'autre il y a encore une plus grande distinction qu'entre les attributs divins et l'essence divine. On peut bien dire, en effet, que Dieu le Père a engendré Dieu le Fils, comme on l'entend dans le symbole de Nicée : *Credo in Filium ejus... Deum de Deo, Deum verum de Deo vero*. Les Pères disent encore que le Fils a été engendré non pas seulement par la volonté du Père, mais de la substance du Père. On ne peut cependant pas dire que le Père ait engendré un autre Dieu, ni que Dieu le Père ait engendré un Dieu qui serait le Père lui-même. Dans le premier cas, il faudrait admettre un dithéisme et dans le second la génération de soi-même, ce qui répugne. A ce sujet, Pierre Lombard (1) pose cette question : *An Pater genuit divinam essentiam, vel ipsa Filium, an essentia genuit essentiam, vel ipsa nec genuit nec genita est*? En d'autres termes, il se demande si on ne pourrait pas en soi énoncer de l'essence divine la génération au sens actif ou passif. Il le nie avec raison, car ce

(1) *Dist*. 5.

serait identifier absolument l'essence avec la personne et ne regarder la première que comme une relation. En effet, on supposerait que l'essence s'engendre elle-même, ce qui répugne ; ou bien ce serait admettre que le Père a d'abord engendré l'essence par laquelle il est. Le Père a bien engendré le Verbe comme la sagesse personnelle, mais ce n'est pas par là ni alors seulement qu'il a reçu la sagesse ; il est la sagesse par lui-même, la sagesse non engendrée. Ce n'est pas non plus par la génération qu'il a acquis son essence et son être ; il n'a donc pas engendré l'essence. L'essence ne peut pas être engendrée, elle ne peut pas engendrer, car elle devrait engendrer une essence égale à la sienne : des quatre termes cités plus haut les trois premiers sont incorrects, il reste donc que la quatrième assertion est la seule vraie : l'essence divine n'engendre pas et n'est pas engendrée. Les expressions des Pères qui paraissent opposées à cette doctrine, à savoir que le Fils est engendré *ex substantia Patris* ou comme *essentia de essentia* peuvent dès lors s'expliquer facilement ; le Fils n'est pas engendré du néant, ni par la volonté libre du Père, mais du Père d'après son essence. Les Pères n'ont pas songé à l'essence divine considérée abstractivement en elle-même ; ils n'ont pas admis non plus qu'elle fût double ou triple. Le Père en effet, en tant que principe personnel de l'essence divine, a engendré le Fils en tant que Dieu, sans que pour cela l'essence ait été aucunement changée.

Quand Pierre Lombard dit que l'essence divine en elle-même n'engendre point et n'est pas engendrée, il est dans le vrai. Quelques-uns cependant ont attaqué sa doctrine ainsi formulée.

Dans un traité de la Trinité attribué à Joachim de Flore (1130-1202), Pierre Lombard est accusé d'avoir établi en dehors des trois Personnes un quatrième élément, l'essence divine, et d'avoir ainsi enseigné une quaternité. Joachim de Flore n'entend présenter l'unité de Dieu et des trois personnes que comme une unité collective, de même que,

par exemple, plusieurs hommes forment une communauté ; c'est retomber dans le trithéisme et faire disparaître l'unité numérique de l'essence divine. Au contraire, l'expression de Pierre Lombard est d'autant plus juste et plus adéquate, qu'elle exclut très expressément le trithéisme. Il n'eût été permis de l'accuser de défendre la doctrine d'une quaternité, que s'il eût admis une distinction réelle entre la personne et l'essence ; et c'est précisément ce qu'il réprouve.

2. Le quatrième concile de Latran en 1215 fut appelé à trancher cette controverse : les Pères définirent le dogme selon la doctrine de Pierre Lombard et donnèrent à entendre que son expression était la seule juste : *Nos autem, sacro et universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam res est incomprehensibilis quidem et inaestimabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus s., tres simul personae, ac singulatim quaelibet earumdem. Et ideo in Deo trinitas est solum modo, non quaternitas, quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeterquam aliud inveniri non potest, et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Spiritus s. qui procedit.*

Ce décret dogmatique détermine très exactement le rapport de l'unité de l'essence à la trinité des Personnes, fait ressortir clairement la simplicité de Dieu à côté de sa triple personnalité et écarte toute idée de dithéisme ou de trithéisme. La génération en Dieu fait du Père le principe actif (*principium quod*) qui a communiqué au Fils sa propre essence divine comme *principium quo,* mais sans rien en perdre lui-même. Ainsi la doctrine, exposée par saint Augustin (1) dans son ouvrage *De trinitate* et que Pierre Lombard avait formulée dans la proposition qui nous occupe, fut érigée en dogme ; et par là le concile fixa pour longtemps la doctrine trinitaire.

(1) Cf. *Hist. des dogmes* II, § 20.

§ 38.

Doctrine trinitaire de Richard de Saint-Victor

Les plus grands théologiens du moyen âge essayèrent de pénétrer spéculativement le mystère de la Trinité. Nous ne pouvons étudier leur œuvre sans mentionner Richard de Saint-Victor, († 1173), disciple et successeur de Hugues de Saint-Victor, qui a exposé sa doctrine dans son remarquable ouvrage *Libri 6 de Trinitate*.

1. Le côté original de son exposition doctrinale, c'est sa tendance à faire découler la vie trinitaire en Dieu de l'amour, pris comme principe fondamental, et à expliquer par là le développement d'une unique essence divine en une trinité de personnes. L'amour de soi, qui est le caractère propre de chaque être, n'est pas parfait ; il ne devient chez l'homme la *charitas* proprement dite que lorsque dans la personne même c'est Dieu qui est aimé à cause de sa bonté absolue. L'amour de Dieu pour lui-même, devant être parfait, a besoin d'un *alter ego*, d'une autre personne qui en soit l'objet : et cet objet ne peut pas être une créature, parce qu'alors son amour ne serait pas absolument parfait ; il faut que ce soit une seconde personne divine (1). D'ailleurs l'amour nous indique que la félicité absolue, qui est un fruit de l'amour, vient d'une pluralité de personnes, parce que l'amour produit la félicité précisément par la conscience qu'on a d'être aimé par celui qu'on aime. L'amour en d'autres termes consiste essentiellement dans la réciprocité (2).

L'amour explique non seulement la pluralité des per-

(1) *De trin.* III, 2 ; Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo charitatis possit locum habere, oportuit aliquam divinam personam personae condignae et eo ipso divino consortio non carere.

(2) C. 3 : Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. Non potest ergo esse amor jucundus si non sit et mutuus.

sonnes, mais encore leur égalité ; autrement cet amour absolu n'aurait pas d'objet, ou l'objet qu'il aurait ne lui correspondrait pas parfaitement. Le plus parfait amour de réciprocité n'existera donc en Dieu que si celui qui aime et celui qui est aimé ont une même essence absolue (1).

Richard de Saint-Victor essaie enfin d'expliquer par l'amour de Dieu non seulement la pluralité et l'égalité, mais encore la trinité des personnes. L'amour, en effet, dénote une perfection particulière en ce qu'il contient en lui-même le désir effectif de faire participer un autre être à sa félicité pour en être aimé. Qui n'a pas encore la joie de faire participer quelqu'un à son bonheur n'a pas atteint le bonheur parfait et doit, en attendant, tendre encore à un degré supérieur de félicité. Mais l'amour de Dieu doit être le plus parfait possible ; c'est pourquoi il doit prendre conscience de cette joie que lui donnera la participation d'une troisième personne à cet amour réciproque (2).

2. Richard se sert d'exemples familiers pour établir la différence entre l'essence et la personne : aussi définit-il l'essence ce par quoi nous expliquons ce que la chose est, la personne, quand nous montrons qui elle est ; pour faire connaître celle-ci nous nous servons de son nom de famille et de ses prénoms (3). Le nom de famille désigne l'origine et le prénom les qualités particulières ; les deux réunis constituent la subsistance qui constitue l'élément formel de la personnalité (4). D'après Richard, celle-ci lui vient soit de son origine particulière, soit de ses qualités spéciales, soit des deux éléments combinés. La différence d'origine constitue le mode d'existence des personnes en Dieu et les distingue l'une de l'autre ; les qualités ou propriétés particulières forment les personnes dans le

(1) C. 7 : Sicut itaque in vera divinitate charitatis proprietas exigit personarum pluralitatem, sic ejus item charitatis integritas in vera pluralitate requirit summam personarum aequalitatem.

(2) C. 11. — (3) *Ib.* IV, 7. — (4) C. 12.

monde angélique, tandis que parmi les hommes origine et qualités se réunissent pour constituer la personne (1).

C'est pourquoi Richard de Saint-Victor ne veut pas admettre la définition donnée par Boèce : *Persona est rationalis naturae individua substantia*, parce qu'elle vaut aussi bien pour l'essence divine que pour la personne divine. Il prétend établir une autre définition de la persone divine et de la personne en général en disant : *Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia* ; et pour la personne en général : *Persona est existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum.* Cet *existens per se solum* désigne l'existence individuelle de sorte que l'hypostase en question possède l'existence non pas attachée à un autre ou comme partie d'un autre ; et le *singularis modus existentiae* indique l'existence propre d'une substance individuelle, ce qui dans la substance est incommunicable ; enfin l'épithète *rationalis* indique une hypostase spirituelle. Tout cela se trouve aussi dans la définition de Boèce, si on prend les mots *individua substantia* dans le sens que leur donna l'école.

3. Les personnes divines se distinguent entre elles par un mode spécial d'existence. Or, la nature même nous montre que plusieurs personnes se procurent entre elles d'autant plus de bonheur qu'elles sont plus unies entre elles. La félicité souveraine et absolue en Dieu suppose donc l'union et l'unité la plus intime des personnes divines ; et cette union n'existerait pas si chaque personne venait d'elle-même. Alors en effet il n'y aurait plus cette perfection et cette souveraine félicité qui résulte d'une union de réciprocité (2). Cependant, il faut qu'une des trois personnes soit d'elle-même, c'est-à-dire non engendrée ; autrement nous serions forcés d'admettre une série sans fin de personnes divines : ce que nous pouvons bien concevoir mais qui ne peut se réaliser. Dieu est le principe de tout

(1) C. 15. — (2) *Ib.* V, 2.

être réel ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas admettre en Dieu une telle série de personnes qui n'aurait pas de commencement ; car cette série de personnes, pure création de la pensée, ne pourrait pas expliquer la réalité du monde (1). Il faut donc que l'être absolu trouve en lui-même son origine, qu'il soit élevé au-dessus de tout être composé, car un être composé ne peut pas être la source originelle de toutes les choses ; il a plutôt besoin d'un autre être qui soit son principe et l'auteur de sa composition (2). La simplicité absolue exclut aussi la composition d'être et de puissance, implique l'identité réelle de l'être et de la puissance et en même temps exige que tout pouvoir comme tout être découle d'un principe simple souverain et absolu (3). Aussi bien le propre de la première personne divine est de posséder en soi son principe et d'être ainsi la source première de tout être et de tout pouvoir (4).

Cette propriété de tenir de soi sa personnalité ne peut, d'après ce que nous avons dit, appartenir qu'à une seule personne divine ; autrement l'union de réciprocité n'existerait plus. Au contraire le mode d'existence dépendante d'un autre peut convenir à plusieurs personnes. C'est ce qui existe en Dieu, mais avec cette particularité que les personnes y existent de toute éternité (5).

4. Richard de Saint-Victor revient encore une fois à la nature de l'amour pour y trouver le fondement de la trinité des personnes en Dieu. Puisque l'amour en Dieu doit être absolument parfait, il doit y avoir une seconde personne égale en essence qui soit l'objet de cet amour ; autrement celui-ci ne serait pas absolument parfait ; bien plus, il pourrait être perfectionné en se portant vers un objet d'égale essence. Le pouvoir ou la possibilité s'étendrait donc plus

(1) C. 3 : Sicque fieret, ut rerum series et ordo qui sine principio esse non valet, principium non haberet, principium, inquam, non tam temporis quam originis vel cujuscumque temporis.

(2) C. 4 — (3) C. 4. — (4) *Ib.* — (5) C. 5.

loin que l'être ; il ne serait donc plus identique à l'être de Dieu, ce qui serait en contradiction avec la simplicité divine. Une personne souverainement élevée engendrera donc d'elle-même une seconde personne égale en essence (1).

L'amour exige encore une troisième personne en Dieu, ainsi que nous l'avons déjà mentionné plus haut. Comme celle-ci ne peut pas être une personne en soi, il faut qu'elle tire son origine ou de la première ou de la seconde ou des deux à la fois. Mais si les deux premières personnes sont égales en tout, excepté que la qualité d'être une personne par soi n'appartient qu'à la première, il faut que la troisième personne tire son origine des deux autres (2). D'ailleurs on ne peut pas établir entre les personnes divines une parenté purement médiate, car la parenté la plus parfaite est la parenté immédiate ; c'est donc celle-ci qui doit exister entre les Personnes divines, c'est-à-dire chaque personne doit avoir avec chacune des autres un rapport immédiat d'origine. Il suit de là que la troisième doit venir en même temps de la première et de la deuxième personne (3).

De même qu'il y a en Dieu une personne qui est par soi il doit y en avoir une aussi qui ne produise plus aucune autre personne ; autrement il faudrait admettre d'un autre côté, c'est-à-dire du côté des descendants, une série indéfinie qui peut bien s'imaginer mais qui ne peut pas exister réellement (4). Cependant il ne peut y avoir en Dieu qu'une seule personne qui n'en produise pas d'autre. Car s'il y en avait deux ou plusieurs, elles n'auraient entre elles que des rapports de parenté médiate (5). La propriété de la première est donc d'avoir en soi son origine et de ne venir d'aucune autre ; celle de la troisième, de ne produire aucune autre personne ; celle de la seconde, de n'être pas par soi, mais de produire une autre personne (6). Ainsi se manifeste dans la Trinité divine l'union la plus grande avec des diffé-

(1) C. 6 ; Exigente itaque charitate condignum habere volet, et exhibente potestate habebit quem habere placet.

(2) C. 8. — (3) C. 9. — (4) C. 11. — (5) C. 12. — (6) C. 13.

rences et une différence avec l'union la plus grande, puisque la propriété commune de la première et de la seconde personne, c'est de donner, celle de la troisième et de la seconde de recevoir (1). En d'autres termes la première donne, la troisième reçoit et la seconde reçoit et donne : telles sont leurs propriétés particulières. Ainsi resplendit dans la Trinité divine l'harmonie la plus belle, l'ordre et l'union les plus parfaits. La première personne, c'est la plénitude de l'amour qui se donne librement, la troisième, la plénitude de l'amour reconnaissant et la seconde, la plénitude de l'amour bienveillant et reconnaissant (2).

5. Il s'efforce enfin de puiser dans la spéculation des motifs pour mieux établir la distinction entre la génération et l'aspiration. La difficulté s'augmentait cependant ici de ce que Richard avait expliqué la Trinité par l'amour seul, abstraction faite de la connaissance. La seconde personne divine vient de la première dont elle reçoit une essence égale ; Dieu le Père a donc ainsi pour objet de son amour une personne égale à lui. Ce rapport de ressemblance n'a pas d'expression plus adéquate que celui de père à fils introduit par la génération (3).

Si nous concevons la troisième personne comme le résultat de l'amour des deux autres entre elles (*condilectum*), si nous considérons qu'elle est aimée des autres personnes au même degré et de la même manière qu'elle les aime, le rapport de la troisième personne à la première et à la seconde et le mystère de son origine n'aura pas de meilleure explication que celle du souffle à celui qui le produit, puisque dans le sens de la communication le souffle peut être non seulement corporel mais encore spirituel (4).

Dans la controverse de Pierre Lombard avec l'abbé Joachim sur l'expression *essentia sive substantia ingenita. substantia genita*, Richard de Saint-Victor se prononce

(1) C. 14. — (2) C. 17-19. — (3) *Ib.* VIII, 1-5. — (4) C. 10.

contre Pierre Lombard, en s'autorisant des Pères; mais il se sépare aussi de Joachim en ajoutant que ces expressions n'amènent pas à admettre le dithéisme ou le trithéisme (1). D'ailleurs à cette époque l'Eglise ne s'était pas encore prononcée là-dessus.

§ 39

Doctrine d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et d'Albert le Grand sur la Trinité.

Le développement des dogmes au moyen âge est dû beaucoup plus à la marche progressive de la spéculation chez les grands maîtres des diverses écoles qu'aux luttes victorieusement soutenues contre les hérésies. Aussi devons-nous présenter l'un après l'autre les grands docteurs qui ont étudié la Trinité et faire connaître leurs essais d'explication.

A. Alexandre de Halès, père de l'école franciscaine au moyen âge et maître de saint Bonaventure, a donné le premier élan et la première forme à la plupart des opinions de l'école franciscaine ou scotiste. Mais ces opinions n'offrent rien de particulier sur le dogme de la Trinité dont le développement était déjà arrêté.

1. Pour expliquer la différence des concepts de personne et d'essence Alexandre s'attache à la doctrine de Boèce, de Pierre Lombard et de Richard de Saint-Victor, et il trouve l'essence de l'hypostase et de la personne dans le mode d'existence particulier, parfait et incommunicable, qui constitue chaque être dans son entité déterminée et complète (2). En Dieu la distinction entre l'essence et la per-

(1) C. 23 : Sicut enim superius jam diximus, ex eo quod Pater est subtantia ingenita, Filius genita, non ex eo sequitur quod sit alia et alia, substantia, sed prorsus alia et alia persona.

(2) *S. th.* p. 1. q. 55. membr. 4. a. 1 : Persona est existentia incommunicabilis intellectualis naturae vel existens per se solum secundum quemdam modum existendi.

sonne n'est pas une distinction réelle (secundum rem), elle est seulement virtuelle (secundum intelligentiam rationis); mais la distinction des personnes entre elles est réelle même en Dieu (1).

On peut encore montrer plus simplement la distinction entre la nature et la personne, en disant que la première comprend le *quo est* d'une chose et la seconde répond à la question *quis est*. Les propriétés d'un être particulier sont donc toujours distinctes de la personne puisqu'elles ajoutent quelque chose à la personne.

2. Nous ne pouvons expliquer d'une certaine façon les vérités qui regardent l'être divin, que par les analogies et les contrastes avec les choses finies. Et cela est encore vrai de la génération du Verbe et de l'aspiration du Saint-Esprit. La génération en Dieu est analogue au travail intellectuel, par lequel l'homme arrive à la connaissance de soi-même, ou mieux, elle accompagne la connaissance que Dieu a de lui-même. Avec la connaissance de lui-même, il y a aussi chez l'homme la production d'une image cognitive inséparablement unie à lui-même. Mais en Dieu la chose se passe autrement. En lui ni l'acte de connaissance, ni l'image cognitive ne sont réellement distincts de l'essence. Il ne résulte de là qu'une chose, c'est qu'en Dieu l'être connaissant et engendrant est autre que l'être connu et engendré (2).

De même l'aspiration du Saint-Esprit est analogue à l'acte d'amour des créatures spirituelles : cet acte vient de

(1) *Ib.* qu. 56. memb. 7. a. 2 : Et ratio hujus est, quia ille existentiae modus facit differentiam personae, non personae ad essentiam.

(2) *S. th.* p. 1. q. 42. memb. 2 : Unde cum dicitur Deum intelligere se est Deum generare speciem suam in se : dicendum quod non est verum. Non enim est intelligere per speciem ubi idem est actus quod essentia, nec est species alia ab essentia. Cum ergo dicitur : intelligendo generat, vel intelligere est speciem generare, intelligitur per concomitantiam. Tamen hoc non est illud sicut in mente, quia major est ibi differentia quam in divino esse ; ex hoc enim quod est generatio suae speciei, necessario sequitur generans et genitus.

la substance et de la connaissance de l'âme. La similitude est encore plus grande si avec Richard de Saint-Victor on entend cet amour sous sa forme de réciprocité des êtres spirituels entre eux (1).

Alexandre de Halès affirme aussi contre Joachim qu'on ne peut pas attribuer la génération et l'aspiration immédiatement à l'essence divine, mais bien à la sagesse, ou à l'amour divin, ou à la lumière divine (lumen de lumine) qui laissent bien entendre l'essence divine, mais en même temps les relations des Personnes divines entre elles (2).

3. En Dieu il n'y a que trois Personnes et pas davantage, parce que la bonté absolue de Dieu, qui précisément en tant que bonté est communicable, ne peut être transmise que de deux façons : par la génération d'un être et par l'amour, c'est-à-dire par la nature et par la volonté ; car d'une manière générale le Fils est engendré de la nature ou de l'essence de Dieu et le Saint-Esprit procède de la volonté du Père et du Fils (3). C'est d'une manière semblable que Richard de Saint-Victor avait essayé do montrer la Trinité des Personnes en Dieu.

B. Les explications de saint Bonaventure, comparées à celles d'Alexandre de Halès, ont déterminé sans doute en général un plus grand progrès de la science religieuse ; seulement, il n'en est pas ainsi pour ce qui concerne la doctrine de la Trinité.

1. Tous les Scolastiques s'accordent à dire contre Joachim qu'il ne faut pas attribuer la génération ou l'aspiration à la

(1) *Ib.* qu. 43. memb. 3. a. 1 — membr. 5.

(2) *Ib.* qu. 42. membr. 3. a. 1.

(3) *Ib.* qu. 45. membr. 7 : In divinis tantum debent esse tres personae nec possunt esse plures : quia sequeretur quod non esset in ipsa summa trinitate summa germanitas nec summa connexio, sed confusio et inordinatio.... supposito quod communio boni non possit nisi duobus modis esse sc. vel per modum naturae et haec est generatio vel productio generati a generante, vel per modum voluntatis et haec est processio amoris ab amante.

divinité ou à l'essence divine. Le docteur séraphique dit encore avec plus de précision qu'à côté de ces expressions abstraites on pourrait employer aussi pour Dieu des expressions concrètes comme *Deus*, et qu'en outre ces expressions, qui sont parfois abstraites, pourraient se prendre aussi quelquefois dans un sens concret. L'expression *sapientia* par exemple peut s'appliquer à la fois à l'attribut divin de sagesse et au Logos ; l'expression *voluntas* peut s'entendre à la fois de la volonté divine et du Saint-Esprit. Si on se sert pour Dieu d'un mot emprunté au domaine du concret ou du moins d'un mot qui peut être entendu dans un double sens, abstrait et concret, on peut alors attribuer à Dieu la génération et l'aspiration et dire : *Deus generatur, sive Sapientia de Sapientia*. Cependant il n'est pas permis de dire : *substantia divina generatur*, mais bien : *Filius generatur de substantia Patris, sive essentia divina per generationem communicatur* (1).

2. La génération et l'aspiration trouvent en quelque sorte leur explication analogique dans la connaissance et la volonté de Dieu. Mais cette analogie de la connaissance et de la volonté laissent entendre un double mode de génération et d'aspiration : l'une relève de l'immanence, l'autre de la création. La connaissance aboutit en effet à la production d'une image égale ou d'une copie, c'est-à-dire soit à la génération d'un prototype de toutes choses et de l'image égale, soit à la production de copies conformes à ce prototype par la création. Même l'analogie de la volonté présente un double aspect : ou bien c'est la volonté ou l'amour lui-même qui procède de Dieu ; ou bien c'est la chose réalisée par la volonté et par l'amour (2). Le saint docteur trouve aussi qu'il y a dans la génération et l'aspiration une preuve en faveur de la création. Puisque l'essence divine est communicable aux trois Personnes divines, il y a aussi la possi-

(1) *In Sentt.* I. dist. 5. a. 1. qu. 1. — *Ib.* a. 2. qu. 1. 2.
(2) *Ib.* dist. 6. a. 1. qu. 3.

bilité d'une autre communication de Dieu, c'est-à-dire la communication de sa bonté et de la perfection de son être aux choses finies, et ainsi se trouve préparée la possibilité d'une communication par création.

3. Le docteur séraphique définit la personne absolument comme Pierre Lombard. Si on attribue au Père, au Fils et au Saint-Esprit l'essence divine et en même temps la personnalité, c'est d'une manière différente. L'être divin en effet est un dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont chacun une personne, parce qu'ils sont semblables sous le rapport de leur mode d'existence et de leur activité personnelle (1). Outre la distinction réelle qui existe entre les personnes en Dieu, il faut encore distinguer les propriétés personnelles que le saint docteur réduit à cinq : la propriété de n'être pas engendré, la génération active et passive, l'aspiration active et passive (2).

C. Albert le Grand, le fondateur de l'école dominicaine et le maître de saint Thomas, occupe la première place parmi les Scolastiques.

1. Tous les Scolastiques reprennent en la développant cette idée déjà exprimée par les Pères contre les Ariens, à savoir qu'il ne faut pas entendre la vie immanente de Dieu comme une source desséchée. La communicabilité de Dieu qui se manifeste dans toute la création et dans toutes les relations de Dieu avec les créatures, où il nous montre sa bonté, sa perfection et son amour, doit avoir son fondement dans l'essence divine et par conséquent n'est pas une pure puissance, mais un acte : elle se manifeste réellement en Dieu par la génération du Fils et l'aspiration du Saint-Esprit et s'achève précisément dans les trois Personnes divines et seulement dans ces trois ; car, on ne peut pas imaginer d'autre communication de Dieu en dehors de sa vérité

(1) *Ib.* dist. 25. a. 2. qu. 1. — (2) *Ib.* dist. 26. a. 1. qu. 1.

souveraine par le Verbe et de sa souveraine bonté par l'amour (1).

2. Albert le Grand justifie le décret du quatrième concile de Latran contre Joachim de Flore en attribuant aux Personnes divines et non à l'essence divine la génération et l'aspiration. Quand saint Augustin emploie une fois l'expression : *divinitas nata* et *substantia de substantia* (*de trin* 5,20) il veut dire simplement contre les Ariens que le Fils a la même divinité et la même essence que le Père, ou que le Fils d'une part est du Père, mais que d'autre part il est aussi de la même essence que le Père (2).

La distinction des Personnes divines par leurs relations entre elles, par leurs propriétés et leurs notions (*relationes*, *proprietates*, *notiones*) avait été déjà introduite par saint Augustin, elle fut retenue par la Scolastique. Albert le Grand cite cinq propriétés : le Père possède en propre la qualité de n'être pas engendré et la génération active, il possède en commun avec le Fils l'aspiration active ; le Fils au contraire possède la génération passive et le Saint-Esprit l'aspiration passive. Ces relations s'appellent *notiones*, parce que c'est par elles que les diverses Personnes se font connaître comme telles avec leurs propriétés personnelles (3). Pour distinguer la personne de l'essence et de la nature, il la définit de la même manière que Boèce, Lombard et Richard de Saint-Victor, et il explique ce mot particulier de sa définition *individua sc. substantia* ou *incommunicabilis* en ce sens que la nature, en tant qu'elle est communicable ne forme cependant pas de personne. De même *l'anima separata*, en tant que partie de l'homme qui doit un

(1) *In Sent.* 1. dist. 16. a. 12 : Non manifestatur aliquid nisi duobus modis distinctis, sc. per modum veri verbi et per modum boni ; si enim manifestatur natura non est distinctus modus manifestationis. Ergo cum Pater qui est principium non de principio, manifestet se in processione, personarum, non manifestabit se nisi istis duobus modis ; sed bonum est post verum, et ita Spiritus sanctus erit a Filio, cui convenit verum.

(2) *Summa* p. 1. tr. 7. qu. 30 membr. 3. a. 1. — (3) *Ib.* qu. 39. a. 1.

jour ressusciter, forme bien un élément constitutif de la nature humaine, mais ne forme pas une personne humaine ; la personne humaine ne réapparaîtra qu'à la résurrection (1).

4. Albert le Grand a recherché avec une prédilection marquée, comme saint Augustin dans son ouvrage *De trinitate,* les vestiges et les images de la Trinité divine dans le monde matériel et spirituel. Il trouve des traces de ce mystère, c'est-à-dire une certaine trinité dans le monde matériel et ses parties constitutives, soit qu'il considère son *fieri*, son être (*esse*) ou son perfectionnement (*perfectum esse*), soit qu'il considère sa cognoscibilité ou sa capacité d'agir. Il a ainsi découvert d'après ces cinq points de vue une quintuple trinité dans les choses. Dans la création des choses le nombre, le poids et la mesure (*numerus*, *pondus* et *mensura*), selon les paroles de la Sagesse (11, 21), forment une première trinité : le nombre se trouve dans la pluralité des principes des choses, le poids dans les relations et la parenté des choses entre elles, et la mesure dans les rapports exactement précisés de leurs parties entre elles. Les choses du côté de leur être se distinguent par leur *modus*, *species* et *ordo,* c'est-à-dire la forme, leur distinction spécifique et leur relation au but final. Du côté du perfectionnement des choses cette trinité se manifeste avec une analogie plus évidente encore : c'est l'être qui est perfectionné au moyen de la vérité et de la bonté. Du côté de leur cognoscibilité on distingue dans les choses leur être, leur ressemblance, leur différence avec les autres choses. Enfin du côté de la capacité d'agir on distingue dans les choses la substance, la faculté et l'acte (2).

La créature spirituelle porte encore plus la trace de la Trinité, parce qu'elle est l'image (*imago*) de Dieu : son esprit d'abord avec la mémoire, l'intelligence et la volonté. De la mémoire se dégage l'intelligence d'une chose, et de

(1) *Ib.* qu. 44. membr. 2. — (2) Cf. *S. th.* 1. tr. 3. qu. 15. m. 2. part. 1.

l'intelligence l'effort de la volonté pour l'atteindre. Rattachant sa doctrine à celle de saint Augustin, Albert le Grand compare ces trois facultés de l'âme, leurs propriétés particulières et leurs relations réciproques avec les trois Personnes divines et les relations de ces trois Personnes divines entre elles (1).

§ 40.

Doctrine de saint Thomas sur la Trinité

La principale tâche de la Scolastique ne consista pas à défendre la vérité contre les essais multiples de conceptions hérétiques et erronées, non plus qu'à préciser plus exactement le dogme ; les premiers Pères avaient satisfait à ce devoir. A part quelques discussions dogmatiques sur la Trinité de Dieu, que nous avons déjà mentionnées, la théologie au moyen âge ne fut pas interrompue dans son cours elle ressembla assez à un fleuve qui s'écoule paisiblement dans son lit, qui ne sort de ses rives accoutumées que pour fertiliser les campagnes voisines, se borne d'ordinaire à se creuser un lit plus profond et régularise toujours de mieux en mieux son cours.

La doctrine de la Trinité acheva alors de s'élaborer et pour la profondeur de son concept et pour l'exactitude de sa formule. On essaya même à plusieurs reprises d'écarter les contradictions apparentes entre ce dogme et les vérités naturelles. La génération du Fils, l'aspiration du Saint-Esprit et l'idée de personne furent les principaux objets sur lesquels portèrent ces essais de la spéculation. Ici encore la palme appartient à l'Ange de l'Ecole.

1. Déjà saint Augustin avait expliqué comment les distinctions des personnes en Dieu ne sont que des relations, car il faut nier en lui autant les distinctions substantielles ou

(1) *Ib.* artic. 2.

essentielles que les distinctions accidentelles. Les Ariens admettaient les premières et les Sabelliens les secondes.

Mais si d'après le dogme il existe en Dieu trois Personnes réellement distinctes, il y aussi les relations déjà indiquées. Si elles n'étaient que purement idéales dans notre connaissance (*differentiae rationis*), comme lorsque nous semblons distinguer le commencement et la fin d'une ligne, on devrait les énoncer réciproquement l'une de l'autre, par exemple attribuer la paternité au Fils et la filiation au Père cela n'est évidemment pas admissible ; ce serait embrasser l'erreur du Sabellianisme. C'est pourquoi en Dieu les relations sont réelles (1).

La relation ou rapport entre deux choses finies tire sa réalité de la quantité, de l'activité ou de la passivité de chacune. Mais il faut absolument exclure de Dieu la quantité et la passivité. C'est pourquoi la relation en Dieu ne peut naître que de son activité et de son activité immanente, c'est-à-dire de la connaissance et de la volonté, d'une activité qui ne s'exerce pas sur quelque chose d'extérieur et de fini. Les relations de Dieu avec la créature ne sont pas quelque chose de réel en Dieu ; elles ne font que s'attacher à la créature et la conserver : telles les relations de créateur, souverain, conservateur, législateur, sauveur (2).

La connaissance engendre dans un esprit fini plusieurs relations, car elle établit d'abord une relation avec l'objet connu, ensuite avec l'image intelligible (*species intelligibilis*) engendrée par la perception sensible. L'esprit a d'abord dépouillé celle-ci de l'individuel et du matériel pour former le commencement ou le travail initial de l'intellect agent et achever enfin la pensée ou le verbe (*intentio, verbum mentis sive species expressa*). L'objet connu n'est ordinairement pas immanent à la connaissance ; il lui est extérieur,

(1) Quaestt. dispp. qu. a. 1.

(2) *L. c.* : Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente, cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo.

mais la pensée formée, le verbe spirituel, quoiqu'extérieur à la faculté de la connaissance, lui est cependant essentiel, parce qu'il parfait lui-même la connaissance (1).

Mais s'il existe une intelligence dont l'activité soit réellement une et identique avec son être et son essence, son verbe, le terme de la connaissance, sera aussi un avec l'activité et l'être de l'intelligence. C'est ce qui arrive en Dieu ; il peut donc y avoir en lui un principe d'une seconde personne, le Logos, sans préjudice de l'unité de l'essence divine.

2. Les personnes proviennent en Dieu des relations réciproques de leur origine. Mais il n'y a en Dieu que deux actes immanents : la connaissance et la volonté ; et par conséquent il n'y a que trois Personnes divines, car la seconde est le résultat de la connaissance, et la troisième, de la volonté.

La connaissance et la volonté chez l'homme ne sont pas des actes immanents mais ils se terminent dans le verbe et dans l'amour. Dans la connaissance et la volonté des esprits finis et de l'homme il se produit comme un mouvement circulaire : la connaissance est mise en branle par un objet extérieur perçu par les sens ou représenté par l'esprit ; le sujet connaissant reçoit ainsi en lui-même et s'approprie les choses qui sont en dehors de lui. Si l'objet est connu comme bon, il s'en produit le désir ; l'âme entre en activité comme sujet aimant et tendant vers ce bien extérieur pour l'atteindre ; et c'est dans la possession de ce bien qu'elle jouit de sa félicité.

Dieu ne reçoit pas sa science des choses extérieures ; c'est plutôt sa connaissance qui produit les choses. Sa vo-

(1) *L. c.* : Et ideo verbum quod oritur ab intellectu est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus. Non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius. Non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto.

lonté non plus n'est pas attirée par les choses qui lui sont extérieures ; c'est plutôt sa volonté qui les attire comme vers le but final qui est lui-même. Si ce mouvement circulaire, dont nous avons parlé plus haut, de notre connaissance et de notre volonté s'arrête dans l'amour et la possession du bien suprême, ce mouvement en Dieu doit être immanent sous tous les rapports, parce qu'il est lui-même l'objet le plus élevé de sa connaissance et de son amour. Dieu, en se connaissant lui-même, engendre son Verbe par lequel il connaît en même temps tout le reste ; et par cette connaissance de lui-même dans son Verbe il arrive à l'amour de lui-même (1). En dehors de cette procession intime et immanente, il n'y en a pas d'autre en Dieu.

Outre ce développement intime et cette procession (*processio)* immanente de la connaissance et de la volonté nous observons dans les choses une activité extérieure : le soleil, par exemple, répand en dehors de lui sa lumière et sa chaleur dont bénéficient les êtres, mais dont il ne reçoit point lui-même l'avantage. La connaissance et la volonté d'un esprit fini vont d'abord vers les choses extérieures, mais elles se réfléchissent ensuite dans son être pour se compléter ; cela est vrai de la perception sensible et du concupiscible, aussi bien que de l'activité vitale de tout être vivant (2). Tout cela se retrouve en Dieu comme dans l'original le plus parfait ; il y a en lui une puissance et une activité *(processio)* qui va aux choses extérieures et une production immanente. La première, c'est la création et la manifestation de Dieu *ad extra* ; la seconde, c'est la génération du Fils et l'aspiration du Saint-Esprit (3). Les premiers Pères, pour défendre

(1) *L. c.* a. 9 : Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius..... Et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur alterius processio in exteriorem naturam.

(2) Qu. dispp. qu. 10. a. 1 : Nam quidquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere.

(3) *L. c.* qu. 10. a. 1. : Genus quidem operationis in aliud extrinsecum

la Trinité contre les Ariens, avaient obéi à l'influence d'un monothéisme rigide et avaient représenté Dieu comme un principe stérile. Les Scolastiques et surtout saint Thomas apportent plus d'exactitude et de précision dans leur explication; ils montrent qu'en Dieu doit se manifester premièrement une activité et un développement vital immanents, et qu'ensuite seulement doit venir au second plan une opération *ad extra*. Il ressort de là que la première *processio* immanente en Dieu doit être celle de la connaissance ou la génération du Fils, et la seconde, celle de l'amour ou l'aspiration du Saint-Esprit.

Saint Thomas expose la question spéciale de l'ordre qui existe entre les relations de génération et de procession (*processio*) en Dieu. Il ne saurait y avoir de priorité chronologique, mais seulement logique (*rationis*) dans notre esprit : la relation de paternité qui caractérise le Père précède la génération ; la relation de filiation vient ensuite, car elle est le terme de la génération (1). C'est pourquoi il est plus juste de dire de la première personne : *Quia Pater est, generat*, que de dire : *Quia generat Pater est* (2). En outre les relations ne sont pas en Dieu quelque chose d'accidentel, elles sont au contraire identiques avec l'essence divine, quoiqu'elles soient réellement distinctes les unes des autres, car leurs termes expliquent l'opposition.

3. La définition que donne saint Thomas de la personne est identique à celle de Boèce, et presque tous les Scolastiques l'ont retenue. L'hypostase (*hypostasis*) désigne surtout l'être individuel (*individua substantia*) ; au contraire la personne (*personna*) est la substance individuelle raison-

transeuntis Deo attribuimus, in quantum dicimus quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, in quantum ipsum intelligentem et volentem dicimus..... Et haec est processio personae Filii a Patre, qui est verbum ipsius et Spiritus sancti, qui est amor ejus et spiramen vivificum.

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *S. th.* 1. qu. 40. a. 4.

nable (*rationalis naturae*). Le mot latin *substantia* qui correspond au mot grec ὑπόστασις désigne ici la *substantia prima* par opposition à la *substantia secunda* de l'essence purement logique, c'est-à-dire un être existant en lui-même par opposition aux accidents. En effet elle a l'existence en elle-même tandis que les accidents l'ont dans un autre, c'est-à-dire dans une substance. Ce concept de la personne renferme la qualité d'être par soi (*esse per se*) d'après laquelle la substance n'existe pas comme partie d'une autre substance; c'est la condition d'un concept adéquat de l'hypostase ou de l'individu (1). Les êtres spirituels possèdent cet *esse per se* d'une manière plus parfaite que les choses matérielles et il se révèle en eux par les actes de leur volonté libre : ils ne sont pas nécessités par une force extérieure, mais ils se présentent à nous sous la forme de causes agissant spontanément et d'elles-mêmes et ayant conscience de leur action (2). La personne est donc ce qu'il y a de plus parfait dans le domaine des êtres raisonnables (3).

Transportons en Dieu ce concept et nous verrons que la personne divine est la relation subsistante par elle-même. *Paternitas igitur subsistens est persona Patris*; *et Filiatio subsistens est persona Filii* (4). En outre, il existe une troisième relation constituée par la procession du Saint-Esprit; mais l'aspiration active ne constitue pas une quatrième personne, parce qu'elle est commune à deux personnes et ne détermine aucune différence entre elles.

4. De ces relations, qui sont réellement distinctes, entre elles, nous devons distinguer d'autres déterminations particulières que nous attribuons aux personnes divines pour mieux les définir, tout comme nous énonçons de Dieu lui-même beaucoup de propriétés telles que la sainteté, la justice, la sagesse, la bonté, etc. Ces qualités appliquées aux Personnes divines prennent le nom de *notiones*. En dehors

(1) *S. th.* 1. qu. 29. a. 1. — (2) *Ib.* a. 1. — (3) *Ib.* a. 3.
(4) *Ib.* qu. 30. a. 2.

de la triple relation : *Paternitas*, *Filiatio spiratio passiva sive processio*, nous en admettons encore deux autres, ce sont : la *spiratio activa* qui est commune au Père et au Fils et ne détermine aucune distinction réelle entre ces deux personnes, et l'*innascibilitas* (le fait de n'être pas engendré) qualité purement négative et n'établissant pas, elle non plus, une distinction réelle entre deux personnes (1).

5. Touchant la procession du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils (Filioque) saint Thomas reprend les arguments déjà soutenus par saint Augustin, Anselme et Richard de Saint-Victor. Mais saint Thomas présente plus clairement le Saint-Esprit procédant de l'amour. Il explique mieux comment cette procession découle de la connaissance et du Verbe engendré par la connaissance (2), parce que, dit-il, l'amour suppose toujours la connaissance intellectuelle de son objet. Pour lui, il n'y a pas de différence essentielle à dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ou à dire qu'il procède du Père par (*per*) le Fils, car le Fils tient du Père le pouvoir de produire avec lui le Saint-Esprit par aspiration. D'ailleurs saint Thomas s'appuie là-dessus pour montrer que la génération du Fils relève de la nature divine qui est le principe de tout développement vital en Dieu (3).

La connaissance et l'amour peuvent donc s'énoncer de Dieu sous divers points de vue « *essentialiter* » et dans ce cas ils s'appliquent au Père, au Fils et au Saint-Esprit de la même façon, parce que c'est la même essence divine : *naturaliter*, pour distinguer entre elles les relations des Personnes divines. Dans ce dernier cas la connaissance n'est pas autre chose que la génération de l'être propre du Fils ou du Verbe de Dieu par la connaissance que Dieu a de lui-même ; l'amour n'est pas autre chose que l'aspiration du Saint-Esprit par l'amour (4). La proces-

(1) *Ib.* qu.32. a. 3. — (2) *Ib.* qu. 36. a. 2.
(3) Quaestt. dispp. disp. 9. a. 5.
(4) *S. th.* 1. qu. 37. a. 2 : Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic

sion du Saint-Esprit de l'amour la fait appeler don de Dieu (*Donum Dei*) parce que le don est le signe caractéristique de l'amour (1).

6. L'unité d'essence et la trinité des personnes en Dieu permettent d'énoncer au singulier à propos de l'unité de Dieu certaines choses qui s'appliquent à son essence et de lui attribuer au pluriel certaines qualités qui se rapportent d'abord à la personne et attributivement à l'essence. On peut dire par exemple : trois personnes divines subsistantes sages, éternelles, aussi bien que un Dieu, un être éternel, en prenant ces dernières expressions comme des substantifs. Parfois même sous le mot concret « Dieu » on peut entendre la personne divine et dire : *Deus de Deo*, *Deus generat*. Mais dès qu'on parle de l'essence divine, il faut garder l'unité : Dieu créa (2). De là on peut juger comment il faut apprécier l'exactitude ou l'inexactitude de l'expression que le IVe concile de Latran avait condamnée : *Divina essentia generat divinam essentiam*. Le mot *essentia* ne peut nullement indiquer une personne divine en particulier ; le mot concret *Deus* le peut (3). Les expressions *sapientia de sapientia* et *essentia de essentia* que saint Augustin emploie ne doivent pas être entendues rigoureusement : elles ne sont vraies que dans un sens concret : *Filius qui est essentia et sapientia est de Patre qui est essentia et sapientia*.

7. Saint Thomas appelle les deux actes de génération et d'aspiration *actus naturales*, en tant qu'ils indiquent l'origine des personnes divines et leurs distinctions personnelles. Leur principe n'est pas la volonté de Dieu comme pour la création et la rédemption, c'est la nature et l'essence de Dieu sur laquelle la volonté n'exerce qu'une action con-

diligere nihil est aliud quam spirare amorem ; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam ; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se et nos.

(1) *Ib.* qu. 35, a. 2. — (2) *Ib.* a. 4. — (3) *Ib.* a. 5.

comitante (*voluntas concomitans*). C'est en ce sens que doivent être expliquées les expressions de quelques Pères quand par exemple ils affirment que le Fils n'a pas été engendré nécessairement, mais par la volonté libre du Père (1).

Le Fils est engendré du Père ou de l'essence du Père, mais non pas dans le sens que le Père ou son essence soit le principe matériel d'où est sorti le Fils. Il ne vient pas du néant, mais de l'essence divine qui lui est entièrement communiquée ; il n'y a entre le Père et le Fils qu'une différence d'origine (2).

8. Les Personnes divines se compénètrent réciproquement et sont les unes dans les autres. Cette *circuminsessio personarum* est fondée sur l'unité d'essence et l'origine de la seconde et de la troisième personne en dehors du Père (3).

§ 41.

Conceptions théologiques communes à tous les Scolastiques sur la Trinité.

Au lieu de poursuivre en détail l'exposition du dogme de la Trinité chez les divers théologiens du moyen âge, ce qui nous entraînerait à des répétitions, il nous paraît préférable de jeter un coup d'œil général sur l'ensemble des résultats obtenus par la théologie du moyen âge sur ce point particulier.

1. Les Scolastiques partirent en général de cette idée que la doctrine de la sainte Trinité relevait du domaine surnaturel de la foi et ne pouvait pas être saisie avec évidence par la raison. En exposant divers arguments de raison, destinés à combattre le monothéisme rigide, ils ne laissèrent pas d'affirmer expressément dans d'autres passages que de tels arguments ne sont pas d'une force péremptoire, c'est-à-dire apodictiques, que ce sont là seulement des rai-

(1) *Ib.* qu. 41. a. 2. — (2) *Ib.* a. 3. — (3) *Ib.* a. 5.

sons de convenance. Les uns prirent leur point de départ dans la connaissance, d'autres, comme Richard de Saint-Victor, dans l'amour de Dieu, d'autres enfin, comme saint Bonaventure, dans la bonté absolue de Dieu, pour arriver à expliquer comment Dieu en est venu au plus haut degré possible de la communication de son être (1). Mais ils ont été unanimes à proclamer que nous ne pouvons arriver que par la foi à acquérir une certitude sur la Trinité (2). Leurs arguments ne sont cependant pas sans importance. D'après l'opinion des Scolastiques Dieu, créateur de toutes choses, a laissé dans le monde fini des traces de son être et de ses attributs ; il a créé les créatures raisonnables à son image.

Ces traces et ces copies *ex vestigiis et imaginibus* nous permettent d'acquérir quelques connaissances sur Dieu. Les Scolastiques trouvent donc, avec saint Augustin, dans les facultés de l'âme raisonnable *memoria intellectus voluntas* et dans leurs actes, quand elles se portent vers Dieu l'objet le plus parfait, l'image la plus excellente de la Trinité (3). La *memoria* est prise dans un sens analogue à la *mens* ou comme une faculté, principe de l'*intellectus possibilis*, c'est-à-dire image du Verbe *Logos*. Après son perfectionnement au ciel, cette faculté peut refléter Dieu et le monde entier (4), tout comme le Verbe.

La connaissance et la volonté dans l'âme raisonnable

(1) Itiner. : Summe bonum est sui summe ac maxime diffusivum. Summa autem diffusio esse non potest, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta.

(2) Cf. Dionys. Carth. *in Sentt.* l. 1. dist. 3. qu. 3.

(3) Cf. Thom. *s. th.* l. qu. 93. a. 8.

(4) Cf. Guill. Paris. *de trin.* : Sicque intellectus noster in sua finali ac beatifica perfectione, erit imago perfecta ac perfectum exemplum verbi primogeniti et aeterni, quod magis proprie intelligibile speculum et mundus archetypus nuncupatur. Idcirco vis intellectiva fontalis, ex qua fluit intellectus possibilis erit tunc perfecta imago et similitudo, primogenitoris, i. e. aeterni Patris. Hinc et mutui tunc amores erunt proportionales.

offrent une autre image de la Trinité : les distinctions réelles des trois Personnes s'y retrouvent.

2. Les Scolastiques sont presque tous d'accord pour présenter la génération et l'aspiration comme des actes immanents de la connaissance et de la volonté de Dieu. Seul Durand de Saint-Pourçain (1) est d'une opinion différente, il est d'avis que le Fils et le Saint-Esprit sont issus de l'être divin *per modum naturae* et seulement analogiquement *per intellectum et voluntatem*, il prétend que l'ordre des trois Personnes divines exige cette explication. Denys le Chartreux considère cette opinion comme en contradiction avec la sainte Ecriture et les Pères (2).

3. Le concept de personne est entendu par tous de la même façon depuis Boèce et saint Thomas (3). Le terme personne implique donc, dans le domaine divin lui-même la qualité d'être en soi et pour soi dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ils ne sont par là ni des accidents ni des parties de l'essence divine ; ils ont en dehors de cette essence des propriétés et un être spéciaux ; les personnes divines tiennent cette qualité d'être en soi et pour soi de leurs relations réciproques ; ces relations sont donc les Personnes divines elles-mêmes. La relation réciproque en effet est le seul principe des distinctions réelles en Dieu. Dans le monde fini lui-même, il y a beaucoup de relations réelles qui n'existent pas seulement dans notre esprit ; le mariage, par exemple, est bien une relation précise entre l'homme et la femme, de même la consanguinité etc...

Aussitôt qu'on fait abstraction par la pensée des trois Personnes divines, il ne reste plus que l'essence divine une. A la personnalité de l'homme viennent s'ajouter des propriétés particulières, qui sont des accidents et qui distinguent une personne d'une autre. Mais en Dieu la relation ou la propriété personnelle est ce qui constitue la per-

(1) *In Sentt.* l. 1. dist. 6. qu. 2, 11. — (2) *In Sentt.* l. 1. dist. 10. qu. 1.
(3) Voir pl. haut § 40.

sonne ; cette relation est donc identique à l'acte immanent, qui est le principe de la personne et que les Scolastiques ont appelé *actus naturalis*. Beaucoup de Scolastiques partagent l'opinion de saint Thomas, d'après laquelle nous concevons en Dieu d'abord la paternité, puis l' « *actus naturalis* » c'est-à-dire l'acte de la génération et enfin la réciprocité de la relation. D'après cela la relation est la cause de la production d'une personne par l'autre et la réciprocité de la relation est le but de cette production.

4. En ce qui concerne la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, presque tous les Scolastiques exposent cet argument que, sans le rapport d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit, ni l'un ni l'autre ne subsisteraient comme personnes distinctes. Les distinctions réelles entre les personnes reposent sur les relations réciproques de générateur à engendré, d'aspirant à aspiré.

Cette relation entre le Fils et le Saint-Esprit manquerait, si celui-ci n'était nullement « aspiré » par celui-là.

Quelques Scolastiques seulement, tels que Henri de Gand (1), Duns Scot, Denys le Chartreux (2), furent d'avis que la distinction existerait quand même entre ces deux personnes, parce que, d'après eux, l' « *actus naturalis* » c'est-à-dire la génération et l'aspiration, resterait différent entre le Fils et le Saint-Esprit, à cause de la différence qu'il y a entre la connaissance et la volonté. L'autre opinion semble cependant s'accorder mieux avec la simplicité de Dieu. Il n'y a pas en effet d'autres distinctions réelles que celles relatives aux personnes. Entre la connaissance et la volonté de Dieu, les Scotistes admettent des distinctions formelles, mais les autres théologiens n'y veulent admettre ni distinctions réelles, ni distinctions formelles, ils ne concèdent qu'une distinction virtuelle (3).

(1) Quodlibet. 5. — (2) *In Sentt.* l. 1. dist. 11. qu. 3.

(3) L'opinion de Henri se rattache à celle que nous avons indiquée plus haut, § 27, sur les attributs de Dieu.

Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, puisque ceux-ci ne font qu'un dans l'aspiration. On peut bien dire que le Père et le Fils sont les deux personnes aspirantes *duo spirantes*, mais non *duo spiratores*, ce serait exclure l'unité de l'aspiration.

5. Dans la langue de l'école on distingue les *notiones*, qui constituent les diverses personnes, des autres propriétés ou relations en comptant, outre les trois propriétés, deux autres *notiones* l'*innascibilitas* et la *communis spiratio activa.* Cela fait donc cinq *notiones*. La *notio* d'*innascibilitas* suppose déjà le Père et le Fils et nie du premier la filiation. De même la *communis spiratio activa* suppose le Père et le Fils comme deux personnes différentes et ne s'ajoute pas à leurs propriétés personnelles que comme une *forma accidens* (1).

6. Outre les propriétés personnelles et les caractères (*notiones*) on a attribué aux diverses Personnes de la Trinité d'autres qualités particulières (*attributa appropriata*), c'est-à-dire certaines qualités qui ont quelque analogie ou quelque parenté avec leurs propriétés personnelles. Ainsi la puissance a été attribuée au Père, parce qu'elle lui convient de préférence, comme principe producteur et auteur de la génération et de l'aspiration ; la sagesse a été attribuée au Fils et l'amour au Saint-Esprit à cause du fait de leur émanation du Père par la connaissance et la volonté. De telles appropriations ont donc leur fondement dans les distinctions réelles des Personnes divines.

Il ne faut pourtant pas méconnaître que les distinctions subtiles des Scolastiques, spécialement celles de Duns Scot, s'égarèrent plus tard dans le domaine du formalisme et devinrent un pur jeu d'idées.

(1) Cf. Dionys. *Carth.* l. 1. dist. 13. q. 1.

CHAPITRE III

Doctrine de la création chez les théologiens du moyen age

§. 42

Doctrine de la création en général

1. L'idée de la création de toutes les choses par Dieu n'est pas absolument inaccessible à la connaissance naturelle, mais elle ne se trouve en fait dans sa pureté et sa perfection dans aucun des philosophes païens ; nous ne la découvrons que dans la sphère de la révélation divine. Dans son concept de l'origine initiale des choses produites par Dieu la raison humaine s'égare trop facilement, elle est trop disposée à transporter en Dieu le caractère relatif que présente le monde fini, à concevoir les œuvres de Dieu comme celles de l'homme et à se servir, pour expliquer la création divine, des images de rayonnement, de génération, de création artistique etc... Ainsi s'explique l'origine du dualisme qui admit deux principes absolus : Dieu et la matière éternelle, celle-ci élément existant, dans une abondance infinie, a servi à Dieu pour former le monde par inspiration des formes particulières. Les variantes du panthéisme naquirent de cette explication : Dieu et le monde se confondaient, l'être du monde n'était pas tiré du néant par la volonté libre de Dieu, il venait de l'être divin lui-même physiquement par génération et écoulement ; l'être de Dieu et l'être du monde étaient donc considérés comme d'égale nature. Les Scolastiques connurent toutes ces hypothèses, ils les repoussèrent comme erronées et inconciliables avec la vérité chrétienne (1).

(1) Cf. Bonav. *in Sententt.* 1. 2. dist. 1. a 1. qu. 1.

On a depuis, en notre temps surtout chez Günther, fait à la Scolastique le reproche de n'avoir pas maintenu dans toute sa pureté, l'idée de création et d'avoir trop sacrifié à la théorie qui fait venir par émanation les choses de Dieu. Il est vrai que dans la Somme théologique saint Thomas parle de la création comme d'une « *processio vel emanatio creaturarum a Deo* » (1). En général les Scolastiques, même saint Thomas (2), parlent comme Guillaume de Paris ou Denys le Chartreux d'une émanation, d'un écoulement des choses de Dieu (*universum exivit, effluxit a Deo*) ; ou bien ils comparent la création à l'écoulement d'un fleuve venant de sa source, à la représentation d'une image dans un miroir, à la projection d'une ombre, à l'empreinte des pas ; mais ils font remarquer en même temps que toutes ces comparaisons ne nous expliquent pas la question principale, le côté essentiel et exclusif de la création, à savoir comment par la création l'être est donné aux choses. Il ne faut pas se hâter de tirer de telles expressions analogiques des conclusions trop profondes. Toutes les notions dont nous nous servons pour comprendre les choses divines sont marquées au coin du fini et du relatif humain ; transportées en Dieu, elles doivent être rectifiées, ainsi que nous l'avons vu, pour les concepts d'essence et de personne. Cette observation s'applique aussi au mot *creare* que saint Thomas et les Scolastiques emploient avec les autres termes que nous avons mentionnés plus haut ; ce mot signifie primitivement « choisir, faire ». Mais les Scolastiques, comme Albert le Grand (3) et saint Thomas, ne négligent pas d'expliquer exactement le sens de ces expressions en les appliquant à la création, d'analyser leur notion d'après

(1) P. 1. q. 44. et qu. 45. — (2) Quaestt. dispp. qu. 4. a. 2.

(3) Cf. *S. th.* 2. tr. 2. qu. 2 : Cum autem de Deo dicitur agere, sive de primo principio, non significatur aliquid quod actus vel virtus sit in agente influens patienti, sed quod ad imperium voluntatis totum creatum secundum id quod est, et secundum totum esse suum, ad esse vocetur ex nihilo sine motu agentis.

toutes ses parties essentielles et d'écarter expressément toute conclusion panthéiste. En lui-même le mot « émanation » a un sens plus vaste, il désigne dans le monde des choses finies la production d'une chose particulière venant d'une autre ; au contraire quand il s'agit de l'origine de toutes les choses finies il désigne la production de tout l'être par le premier être absolu (1). D'après l'exposition des Scolastiques, la création est la production de tout l'être des créatures par Dieu. Les anciens philosophes ont arrêté d'ordinaire leurs recherches sur le fondement des choses à la cause efficiente des formes accidentelles ou substantielles des choses et ont supposé que la matière générale était la cause absolue des choses. La révélation, au contraire, nous enseigne que l'être du monde fini dans toutes ses parties et dans son ensemble, dans sa matière et dans sa forme, est l'œuvre et l'effet d'un premier être absolu (2). La création des choses par Dieu est une création du néant (*ex nihilo*) et dans le sens que l'être des choses finies suit le néant et dans ce sens qu'il n'est pas formé par autre chose (3). Le mot des philosophes, *ex nihilo nihil fit*, est sans doute l'expression de la vérité si on entend par *ex nihilo* une matière substantielle ou l'absence de toute cause, puisqu'en effet rien ne peut être produit sans une cause et que du néant, considéré comme cause matérielle, rien ne peut surgir (4).

2. La révélation ne nous permet pas d'attribuer la création des choses à un « processus » physique de l'être suprême : elle est l'effet de la connaissance et de la volonté

(1) Cf. Thom. *S. th.* 1. qu. 45. a. 1.

(2) *Ib.* qu. 45. a 2 : Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. Cf. Albert. *s. de creat. tr.* 1. p. 11.

(3) *Ib.* qu. 45. a. 1. ad tertium.

(4) Cf. Bon. *in. Sentt.* l. 2 dist. 1. a 1. qu. 1.

libre de Dieu. On ne peut donc en aucune façon parler d'une nécessité du monde, pas même entendue comme conséquence des attributs moraux de Dieu.

Les erreurs panthéistes de Scot Erigène, qui au IX[e] siècle, écartait l'idée d'une création libre du monde par Dieu, n'avaient pas trouvé d'écho dans les universités. Les enseignements d'Abélard eurent un plus grand retentissement : Abélard reconnaissait bien au monde un commencement, mais il admettait la nécessité du monde. Il pensait en effet, que la bonté absolue de Dieu entraînait avec elle la nécessité pour lui de vouloir toujours le mieux et de se révéler précisément, comme il l'a fait, de créer donc le monde avec un commencement de temps et tel qu'il fût en réalité créé (1). Hugues de Saint-Victor et saint Bernard défendirent la liberté de Dieu dans la création. Hugues regarde la création comme une libre manifestation de la bonté absolue de Dieu qui n'est nullement nécessité à communiquer son être à d'autres êtres et ne perd rien de sa perfection quand librement il la communique (2). Il montre les erreurs et les contradictions de l'optimisme, qui accorde au monde une perfection égale à celle de Dieu et sacrifie ainsi au dualisme, ou bien nie la possibilité du perfectionnement du monde et limite ainsi la puissance de Dieu (3). La diffusion des spéculations de la philosophie aristotélicienne et arabe sur l'éternité de la matière et la nécessité du monde amena plus tard les Scolastiques à attribuer avec plus d'insistance la création à la volonté libre de Dieu ; c'était ainsi proclamer que le monde avait commencé dans le temps ; c'était réprouver du même coup l'optimisme qui suppose en Dieu la nécessité de créer

(1) *Theol. chr.* l. V. p. 1360 (ed. Martène T. V) : Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit, nec otiosus exstitit, qui eum, priusquam fecit, facere non potuit, quia priusquam fecit, fieri eum non oportuit. Si enim prius fecisset, utique et prius eum fieri oportuisset, quia facere quidquam nisi opportunum non potest, immo nisi optimum, id est, tam bonum quantumcunque convenit, quod suo alto reservatur consilio.

(2) *De sacr.* I. c. 4. — (3) *Ib.* I. P. II. c. 22.

un monde comme le meilleur possible. Alexandre de Halès fait expressément cette distinction que ce monde laisse la place à une multitude de degrés de perfection qu'il n'a pas et pourrait avoir : Dieu n'a pas voulu créer le meilleur des mondes possibles. On peut seulement accorder qu'une fois le décret de création librement formé par Dieu, il produit le monde le plus parfaitement possible (1). Accidentel et créé librement, le monde ne peut être que temporel (2). Albert le Grand se déclare encore contre l'optimisme, en ce sens que chaque créature pourrait être plus parfaite mais que l'univers seul dans son ensemble est ordonné pour le mieux (3).

La volonté de l'homme, dit saint Thomas (4), tend bien vers certaines choses avec nécessité, par exemple vers une fin dernière ou le bonheur et vers les moyens indispensables à l'obtention de cette fin dernière ; parfois aussi elle se dirige vers d'autres objets avec toute sa liberté (*libero arbitrio*), par exemple, vers les moyens contingents pour arriver à la fin dernière. Il en est de même de Dieu, quoique à un degré infiniment plus parfait ; Dieu veut nécessairement sa fin dernière qui est sa propre bonté absolue ; il veut librement les moyens dont il se sert pour présenter ou communiquer sa bonté au monde fini, et qui sont en dehors de son être et dont la nature est contingente. La volonté de Dieu créateur se manifeste de cette sorte (5) ; saint Thomas appelle « liberum arbitrium » cette volonté de Dieu se portant vers le fini (6). Il est facile de constater que, dans le monde, tout mouvement et toute activité tendent à des fins précises ; cela ne peut s'expliquer que par l'existence d'un premier principe sage et ayant le pouvoir de vouloir librement. La production dans les voies de la nature tend toujours à la génération d'un être semblable et à

(1) *S. th.* I. 2. qu. 21 membr. 3. a. 1. 2. — (2) *Ib.* qu. 6. m. 2. a. 3.
(3) *S. th.* P. 1. tr. 19. q. 77. memb. 3. a. 1. — (4) Cf. Thom. *s. th.* 1. q. 14. a. 8. qu. 19. a. 4. qu. 46. a. 6. qu. 104. a. 3. — (5) Thom. *s. th.* 1. qu. 19. a. 3. — (6) *Ib.* a. 8.

la conservation de l'espèce. Dieu dans la création ne produit pas son semblable, il crée avec sagesse et liberté des choses finies. Tout effet est dans sa cause d'une manière correspondante à sa nature. Le monde avant sa réalisation est donc en Dieu, être spirituel le plus parfait ; il y est comme objet connu et il est ensuite appelé à l'existence par la volonté libre de Dieu (1).

D'après saint Thomas Dieu n'était nullement nécessité à créer. Il n'a conçu de toute éternité et nécessairement que l'idée du monde, car cette idée en Dieu n'est réellement distincte ni de sa connaissance, ni de son essence. En contemplant son être propre et sa bonté, il reconnaît que sa perfection ne peut se refléter dans le monde fini que par des fragments communiqués à différents êtres et possédés à des titres réellement distincts. Le décret divin de réaliser un monde fini, correspondant à l'idée éternelle que Dieu avait du monde, fut un décret libre. Si Dieu ne l'avait pas porté, sa bonté elle-même serait restée l'objet de sa volonté et son but final ; il aurait trouvé sa glorification à pouvoir créer et à ne pas le faire. On ne peut appeler son arrêt nécessaire qu'à un point de vue : une fois conçu par Dieu qui est immuable, il ne pouvait plus être rétracté (2). Telles étaient les différentes réfutations de l'optimisme et tels étaient les arguments en faveur de la liberté de Dieu créateur.

3. La cause exemplaire, d'après laquelle le monde fut créé, et la cause finale pour laquelle il fut créé, c'est toujours Dieu lui-même. Parce qu'il est la cause efficace, exemplaire et finale du monde, Dieu est le principe spirituel le plus parfait possible sous quelque aspect qu'on l'envisage. Créateur d'une sagesse absolue, Dieu ne pouvait créer le monde que d'après un modèle, comme l'artiste crée sa statue d'après une conception idéale de son esprit ou d'après

(1) Thom. qu. dispp. qu. 3. a. 15.
(2) Cf. Th. *s. th.* 1. q. 19. a. 7.

une copie qu'il a sous les yeux. L'idée que Dieu a du monde revêt le double caractère de l'unité et de la variété : l'unité, car elle est réellement une avec l'être divin ; la variété, car Dieu ne connaît pas seulement son essence telle qu'elle est, mais encore telle qu'elle est communicable ou reproductible dans les choses finies (1). Ces idées, en tant que connues, se trouvent donc dans une pluralité quoiqu'elles ne soient pas des relations réelles en Dieu. Il n'y a d'autre distinction réelle en lui que celle des personnes. Avoir des connaissances multiples ne répugne pas à la perfection de Dieu. Sa connaissance serait en outre imparfaite si les idées formaient en Dieu une pluralité, entendue dans le sens que, par elle, Dieu connaîtrait les choses ; mais les objets de sa connaissance peuvent, malgré la simplicité de sa connaissance, former une pluralité ou un nombre infini (2).

Dieu est encore le but final de toutes choses et le but final de la création (Prov. 16, 4). La volonté de Dieu n'est cependant pas un effort vers un but final qui, une fois obtenu, doit lui donner la satisfaction d'une nécessité quelconque, puisque rien ne lui manque. Dieu n'agit que pour donner et prêter, communiquer sa bonté aux choses finies et la manifester en elles (3). Le résultat d'une telle communication, c'est le bonheur des créatures. Si on en vient donc à se demander si Dieu a spécialement créé le monde pour sa glorification,

(1) *Ib.* qu. 15. a. 2 : Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri : ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit ; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae ; et similiter de aliis.

(2) Cf. ALBERTUS M. *S. th.* 1. q. 55. p. 317.

(3) Cf. THOM. *s. th.* 1. qu. 45. a. 4 : Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas ; et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

ou bien pour l'avantage et le bonheur des êtres finis, il faut répondre avec saint Bonaventure que le but premièrement visé est la glorification de Dieu, non cependant pour réussir à l'atteindre, mais pour révéler et communiquer son honneur et par là subsidiairement opérer et augmenter le bonheur des créatures (1).

4. Les coryphées de la Scolastique considèrent la création comme une œuvre exclusivement propre à la divinité. Dieu ne pouvait la produire par aucun autre, pas même par les Anges qui ne pouvaient en être la cause instrumentale. Saint Thomas (2) est d'avis qu'une cause ne peut coopérer « *instrumentaliter* » que si elle peut produire un effet qui dispose à l'accomplissement de la partie principale de l'œuvre à accomplir : la scie et le ciseau dans la main de l'artiste peuvent déjà préparer le bloc de bois. Or il n'y a pas de cause instrumentale dont on puisse attendre quelque effet de préparation dans l'œuvre de la création ; avant celle-ci, il n'y a pas de *substratum*, car c'est elle qui appelle le premier être du sein du néant. La matière peut d'autant moins être considérée comme cause instrumentale qu'elle a dû au commencement être créée du néant et que plus tard, dans la création des formes, il lui est impossible d'être cause instrumentale, puisque une matière déjà existante ne peut mouvoir que la matière seule. Saint Thomas oppose cette vue théologique aux assertions d'Avicenne et d'autres Aristotéliciens arabes, qui ne faisaient dériver directement de la main de Dieu que la première intelligence et attribuaient à celle-ci et aux intelligences créées, l'origine de toutes les autres choses.

Pour conserver intacte la notion de création, il n'est pas superflu d'insister sur le caractère exclusif et propre de l'activité divine dans la création, il est bon d'opposer cette doctrine aux spéculations philosophiques que les Aristoté-

(1) Cf. Bon. *in. Sentt.* l. 2. dist. 1. a. 2. qu. 1.

(2) *L. c.* qu. 45. a. 5. Cf. Bon. *in. Sentt.* l. 2. dist. 1. a. 2. qu. 2.

liciens arabes avaient répandues pour expliquer l'origine du monde à la façon d'un « fieri » des choses elles-mêmes. D'après eux, surtout d'après Averroës, l'âme individuelle de l'homme était de la même espèce que l'âme sensitive des bêtes, ils appliquaient donc à celle-là les mêmes théories qu'à celle-ci sur l'origine et le devenir des choses; dans l'âme humaine, ils n'admirent que l'intellect existant dans tous les hommes comme substance unique qui les éclairait tous et les faisait agir pour les élever graduellement au-dessus des bêtes. Ils mettaient à la place de la création libre une émanation des choses finies qui provenaient de Dieu comme principe; au-dessous se trouvaient les intelligences spirituelles, au dernier degré desquelles se tenait « l'intellect actif » contenant en lui-même les idées éternelles. Cet intellect transmet aux hommes ces idées sous forme de connaissances, les implante comme des copies, c'est-à-dire des formes potentielles, dans la matière déjà préparée, sous l'influence des diverses forces coopérantes, à recevoir les formes. Telle est l'explication d'Avicenne. Averroës au contraire admit la présence de toutes les causes formelles dans la matière; elles en sortent, en leur temps, sous l'influence des éléments, des corps célestes et de la force formatrice propre au germe humain (1).

Albert le Grand ne retient de tout cela que le dernier point, encore en ce sens que les « rationes seminales », d'après saint Augustin, ont été déposées par Dieu lors de

(1) Alb. *in. Sentt.* 2. dist. 1. pag. 19 : Avicenna supponit quod omnis forma sit data ab intelligentia ex qua fluunt omnes formae, et illa sit plena formis et habet influentiam super naturam, quando per motum caeli et causas proximas praeparata est materia; et etiam habet influentiam super intellectum possibilem in nobis, et omnis forma est irradiatio splendoris ejus. Et hanc intelligentiam vocat intelligentiam decimi ordinis, quia ipse supponit, quod novem sint causata prima per ordinem ante elementa.... Sed Averroes non convenit secum in hoc, quia ipse dicit Aristotelem sentire, quod omnes formae sunt potentia in materia et omnes extrahuntur ex ipsa per motores proximos, secundum communicationem triplicis virtutis, sc. elementalis et caeli et formativae virtutis in semine. Cf. *S. th.* 2. qu. 31. pag. 181.

la création, dans la matière. Albert le Grand exclut la création proprement « ex nihilo » de l'œuvre des six jours, où fut constitué le monde matériel ; l'âme humaine fait seule exception. Le caractère passager, la naissance, le devenir des choses matérielles particulières, contenues au moins potentiellement d'après leurs formes dans la matière, s'expliquent par l'influence même des Anges ou d'autres causes instrumentales, qui ne jouent cependant que le rôle de « *causae secundariae* ». Elles n'agissent que sous la dépendance de Dieu *causa prima*. Celui-ci, à la façon d'un artiste, emploie les outils les plus variés et ses ouvriers pour l'achèvement de son œuvre, il unit en un faisceau toutes ces causes instrumentales éparses, réalise seulement une idée, n'atteint qu'un but (1) en n'accordant à toutes les causes instrumentales que les puissances propres, formes des êtres particuliers. Albert le Grand essaie même dans un passage d'accorder avec le platonisme cet être potentiel et latent des choses particulières, les formes qui sont dans les intelligences spirituelles (les Anges), dans la matière et dans les autres principes des choses. Il voulait ainsi faire connaître l'être des formes ou des idées « ante rem » et en faire des émanations d'une cause première supérieure, la sagesse et la puissance divines (2).

(1) *L. c.* : Nostri autem doctores habent duas vias.... Secunda est, quod Deus operetur in natura et cum ipsa, in hoc quod dat ei esse et operari et continet ipsam principaliter in ipsa, et quod sua operatio non est separata ab opere naturae, ut ipse agat in parte una et natura in alia. Et haec est probabilior, et puto, quod vera est. Secundum hanc dicendum quod post opera sex dierum nihil de novo creatum est, quia creatio nihil supponit. Propagatio autem supponit opus naturae, et bene concedo quod hoc est ordinatum, ut inferiorum diversitas et feratur in motum caeli diversimode accedentem et recedentem ad inferiora propter diversitatem et obliquitatem et rectitudinem circulorum, et haec rursus diversitas in motores a motorum posteriori ad primum usque ad Deum, cujus virtus et essentia non separatur ab aliquo usque ad ultimum, quod est ita motum quod nullo modo movet. Et sic consistit universitas in ipso quasi in fonte et corde suo, quia tota fluit ab ipso et continetur ab ipso et regitur et retorquetur in ipsum.

(2) *S. th.* 1. tr. 13. m. 1. pag. 317 : Et forte Plato dixit verum. Necesse

Les écoles et spécialement saint Thomas enseignèrent cette doctrine sur le devenir des êtres individuels du monde et sur le rapport des causes secondes de la nature avec la cause première absolue, c'est-à-dire Dieu. Il fut dès lors nécessaire de distinguer expressément l'origine de l'âme humaine et la création, faite de rien, du devenir et de l'origine des choses matérielles, faites de la matière sous l'influx des forces naturelles. Albert le Grand précisa ce point, d'une part en insistant (1) sur l'unité de substance de l'âme humaine comprenant en elle les facultés végétatives, sensitives et spirituelles, d'autre part en indiquant le créatianisme comme la seule explication plausible de l'origine de l'âme (2) et en considérant la création comme une œuvre appartenant exclusivement à Dieu (3). La conception théologique de saint Thomas, d'après laquelle la création en général et celle de l'âme humaine en particulier ont échappé à toute coopération de causes instrumentales, vint jeter quelque lumière sur cette question ; ainsi fut écartée aussi toute idée de dépendance de l'âme de l'homme, dans son origine, vis-à-vis des Anges ou d'autres puissances naturelles. Dans un article spécial Albert le Grand prouve que Dieu, seule cause efficiente de la création, n'a eu besoin pour réaliser celle-ci d'aucune autre cause accidentelle (4).

Quelques Scolastiques, comme Denys le Chartreux (5),

est enim principia esse prius natura et prius esse principia quam principiata. Unde si formae sunt rerum principia et esse formati, et sunt et principia sunt ante formata. Et si quaeritur, ubi sunt ? quaestio Porphyrii est, qui ita quaerit de universalibus et primis principiis. Pro certo in suis principiis, quae sunt lumina et influentiae primae causae in intelligentias et intelligentiarum in orbes et orbium in elementa et elementorum in virtutes formativas seminum et generatorum : sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata. Et ideo dixit Plato, quod procedunt sicut ex quodam sigillo. Et hoc non negat Aristoteles, sed negat, quod formae sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes.

(1) *S. th.* 2. tr. 12. qu. 70. m. 3.

(2) *S. th.* 2. tr. 1. pag. 37. 43. — *Ib.* tr. 12. pag. 368.

(3) *Summa de creaturis* tr. 1. p. 4. — (4) *S. th.* qu. 55. pag. 314.

(5) *In Sentt.* 2. dist. 1. qu. 3.

ne voulurent pas admettre la force définitivement probante de l'argument qui concluait à exclure de la création toute coopération d'une force finie. Pour accomplir les miracles, Dieu, pensait-il, s'est parfois servi de certaines causes instrumentales qui ne révélaient aucune disposition spéciale à produire l'effet miraculeux, qu'elles ont cependant produit.

§ 43.

Commencement du monde dans le temps. — La raison peut-elle déterminer avec certitude ce commencement comme elle peut déterminer une vérité métaphysique?

Que le monde ait été créé dans le temps, c'est-à-dire que les choses aient été créées au commencement du temps, ce fut pour les Scolastiques une vérité incontestable de la révélation et de la foi. Le quatrième concile de Latran (1215) l'a défini expressément en déclarant que Dieu, au commencement du temps, créa les purs esprits et en même temps le monde matériel (1).

La philosophie et la métaphysique discutèrent fort ce point pendant le moyen âge. Les Aristotéliciens arabes avaient en effet formulé cette proposition, à savoir que la raison basée sur l'observation du monde peut admettre, avec une évidence nécessitante, l'éternité du monde. Tous les Scolastiques furent d'accord pour protester contre cette assertion ; ils enseignèrent tous qu'il n'était pas possible d'avoir la certitude sur ce point. Où ils ne s'entendent pas tous, c'est sur la question de savoir, si la raison peut, elle seule et sans le secours de la révélation, connaître et prouver avec une certitude métaphysique ou nécessitante le commencement temporel du monde. La plupart sont pour

(1) Cap. 1. : Qui (sc. Deus) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem... ac deinde humanam.

l'affirmative ; de ce nombre sont Albert le Grand et saint Bonaventure ; quelques-uns cependant nient, entre autres saint Thomas ; ils déclarent que la raison ne peut arriver sur ce sujet qu'à une probabilité ou à une vraisemblance, mais non à une certitude métaphysique. Cette certitude demeure le privilège de la foi.

Exposons ici les opinions et les arguments des plus grands théologiens de cette époque.

A). Albert le Grand, dans sa Somme de théologie, prouve le plus catégoriquement du monde contre les Aristotéliciens arabes que la raison proclame avec évidence non l'éternité, mais bien le commencement temporel du monde.

1. L'homme ne reçoit son être, sa puissance, que dans le temps ; il y eut un temps où il n'était pas encore et ne possédait par conséquent ni pouvoir, ni connaissance. Il en est de même de toutes les choses du monde et, parce qu'il en est ainsi de toutes les parties constitutives du monde, il en est ainsi du monde lui-même. Que si les choses finies, dans leur manifestation extérieure, leur développement et la connaissance que nous en pouvons avoir, dépendent du temps ou sont temporelles, il en résulte que leur être en lui-même est temporel, ne peut échapper à la relation de temps et être éternel (1).

2 Les puissances des choses finies ont dans l'être même des choses leur racine et leur fondement. Or, les puissances se développent peu à peu dans le temps et arrivent progressivement et dans le temps à l'acte ; donc leur être doit porter, lui aussi, l'empreinte caractéristique du temps.

Dieu meut les choses suivant leur essence, or il les meut

(1) *Summa* P. 2. tr. 1. qu. 4. a. 5. (p 61) ; Sed omne illud quod totum esse suum, nosse et posse in uno esse simplici non possidet, sed per vices accipit et uno tempore habet quod alio tempore non habet, aliquo modo temporale est : hoc igitur nec in aeterno, nec ab aeterno fieri potest secundum convenientiam naturae suae.

dans le temps suivant leur puissance et dans leur puissance ; donc elles sont, elles aussi, temporelles (1).

3. La création et l'organisation régulière du monde ont eu lieu dans le temps et sont arrêtées depuis de longs siècles. Le *devenir* du monde laisse voir sans erreur son caractère temporel et son terme ; il ne se prolonge pas jusque dans l'infini, il a donc dû avoir un commencement (2).

4. Tous les êtres individuels reçoivent leur être, à un degré déterminé, du cours du temps, tandis que Dieu possède son être, sa connaissance et sa volonté dans l'actuel indivisible de l'éternité. Dieu peut donc seul être de toute éternité (3) ; le monde formant la somme de tous les êtres individuels, a dû avoir un commencement.

5. Tous les Pères ont défendu la thèse, d'après laquelle Dieu a créé le temps en même temps que les choses. Le commencement de la création est, d'après eux, le commencement même du temps. On ne peut supposer l'être des choses en dehors du temps. Que si l'être des choses a eu un commencement, la durée des choses, qui n'est qu'une qualité de leur être, ne peut avoir été sans commencement (4).

Toutes les choses sont créées de rien. La raison peut s'élever à la connaissance de cette création du néant. Or,

(1) *Ib.* n. 2 : Et cum radicetur potentia in essentia, impossibile est intelligere, quia esse substantiale secundum quod est in potentiis, quae sunt naturales potentiae ipsius, per tempus extendatur in illis.... Ergo tale temporale est, et simul esse suum non habet in uno : nec igitur ab aeterno fieri potuit convenienter.

(2) *Ib.* n. 3 : Ergo quamvis creator infinitae potentiae sit, et possit in momento producere, quidquid vult, tamen ex parte creaturae necesse est quod fieri illud tempore mensuretur.

(3) *Ib.* n. 4 : Ergo sic accipere esse in nunc non stante, sed sese movente, convenit omni creaturae : nulla ergo creatura ab aeterno, vel in aeterno fieri potuit, sed in *nunc* temporis.

(4) *Ib.* n. 5 : Quidquid autem initio temporis fit, ab initio sine principio, sine initio, esse non potest.

s'il en est ainsi, toutes les choses ont dû être créées après le néant; car le mot « néant » nie tout ce qui pourrait être conçu avant le « fieri » des choses, comme étant une partie de leur être ou leur être même. Reculer, par la pensée, la durée des choses dans le passé jusque dans l'éternité serait nier que leur être est tiré du néant, car la durée est une qualité de leur être lui-même (1).

Tous les arguments tendent à rechercher s'il est contradictoire en soi d'élever le temps jusqu'à l'éternité, soit par extension, soit par une multiplication indéfinie d'étapes successives. Si cela est logiquement impossible, il est impossible de dire que le monde a été créé de toute éternité, puisqu'au reste il est visible que le monde dépend de la durée actuelle du temps et est temporel.

B. Saint Bonaventure, dans son commentaire sur les livres des sentences, défend les mêmes opinions; il ajoute à la question philosophique, dont nous venons de nous occuper, une question nouvelle, à savoir, si Dieu aurait pu créer le monde plus tôt ou, en d'autres termes, si le monde pourrait être plus ancien. On peut affirmer que oui, en un sens. Il était possible, en effet, à Dieu de créer, avant ce monde, un autre monde et un autre temps. Le temps intermédiaire, qui existe entre le commencement du monde et le moment présent, serait plus long qu'il n'est. En un autre sens, on peut opiner pour la négative, tout comme dans la question de savoir si le monde pouvait être créé de toute éternité. L'éternité, en effet, exclut tout intervalle; il n'y a pas en elle de distinctions de « plus tôt » ou de « plus tard », il n'y a qu'un présent indivisible. Nous n'arrivons pas à l'idée d'éternité par une pure ascension dans les périodes du temps, mais seulement par contraste avec le temps. Le monde a été créé au commencement et avec

(1) *Ib*. n. 6 : Constat quod creatura sit ex nihilo, hoc est, post nihil, ita quod negatio quae est in nihil, neget totum quod de creatura potest esse antequam fiat : sed constat, quod duratio aliquid est de esse creaturae : ergo duratio non potest intelligi extendi in praeteritum.

le commencement du temps. Si donc Dieu n'a déjà créé, avant ce monde, ni un autre monde, ni un autre temps, il n'a pu placer plus tôt le commencement du monde et du temps et le monde ne peut être plus ancien (1).

De la fausse notion d'éternité, de sa compréhension comme recours du temps à l'infini, il découle de nombreuses erreurs et de graves difficultés, qu'on oppose à la prévision ou mieux à la connaissance que Dieu a des actions libres des créatures.

Saint Bonaventure revient ailleurs sur cette question et répète que le monde, s'il est tiré du néant, ne peut exister de toute éternité (2).

C. Henri de Gand défend la même opinion que saint Bonaventure et, dans sa Somme comme dans ses *Quodlibeta* il prouve rationnellement que le monde ne peut être éternel. La liberté qu'a eue Dieu de créer le monde implique, d'après lui, le caractère temporel et le commencement de la durée du monde créé. Si le monde avait reçu son être de Dieu, comme le rayon de soleil reçoit du soleil sa lumière,

(1) *In Sentt.* l. 1. dist. 44. art. 1. qu. 4 : Quod cum quaeritur, utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod ipsum creaverit ab aeterno, cum produxerit ex tempore : et tunc esset antiquior. Aut ita quod mundus durasset tempore longioris tamen finito. Primum credo impossibile simpliciter : quoniam implicat in se contradictionem. Ex hoc enim quod ponitur fieri, ponitur habere principium. Ex hoc autem quod ponitur aeternus, ponitur non habere principium.... Similiter, quantum ad secundum sensum videtur aliquibus impossibile, quia implicat in se oppositionem : quoniam anterioritas, sive antiquitas incipit simul cum tempore. Nam in aeternitate non est ante et post ; et tempus incipit de necessitate simul cum mundo, sicut situs incipit cum loco, et locus cum orbe primo.....

Ratio autem istius malae imaginationis est : cum enim imaginamur aeternitatem in infinitum ante tempus fuisse, intelligimus eam quasi durationem extensam, in qua sunt diversa *nunc*, in quorum quolibet fieri tempus. Sed hoc omnino nihil est, quia aeternitas est simplicissimum, in quo nulla omnino cadit diversitas. Concedendum ergo, sicut probant rationes inductae ad hoc : quod sicut non potuit mundum facere in loco altiore, quia non est in loco : sic nec ante, quia nulla est antiquitas nisi in eo.

(2) *In Sentt.* l. 2. dist. 2. art. 1. qu. 2.

il serait aussi éternel que Dieu lui-même. Mais puisque Dieu a librement créé le monde, qui pouvait aussi bien ne pas être ou rester dans le néant, le monde ne peut être de toute éternité. Les créatures qui tiennent d'un autre, c'est-à-dire de Dieu, leur être, sont, en elles-mêmes ou d'après leur essence, marquées au coin du néant. Nous ne pouvons les supposer sans l'idée de non-être, quand nous voulons appréhender leur véritable essence ; il faut donc que le non-être ait précédé réellement leur être. Quand saint Thomas avance que nous concevons les essences des choses comme indépendantes du temps et de l'espace *(hic et nunc)* et dès lors comme éternelles, il ne faut pas entendre cela, dit Henri, de l'existence *(esse existentiae)* réelle des choses. On ne peut nullement concevoir l'existence comme éternelle (1).

D'après saint Thomas, la seule réception passive de l'être, que Dieu leur donne, caractériserait assez les choses finies et créées, en tant que telles. Cependant le Verbe a bien reçu l'être du Père, sans qu'il soit une créature. Il est essentiel à une créature, considérée comme un être tiré librement du néant, de recevoir l'être après le non-être, c'est-à-dire d'avoir un commencement de l'être (2).

Henri conclut de là que Dieu a créé le monde *ad extra* en dehors de l'éternité, non pas pendant une durée s'écoulant en dehors de l'éternité, mais au commencement de la durée qui est dans l'éternité (3).

(1) Quodl. primum qu. 7. 8 : Unde licet quod quid est creaturae et esse ut sequitur essentiam ejus, non possit probari : esse tamen actualis existentiae, bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectus ostenditur ipsa creatura mundi non posse habere, nisi post non esse praecedens duratione : quod est probare creaturam mundi incepisse ese.

(2) *L. c.* : Sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum : ut Deus non solum det causam ei, ut sit in facto esse : sed ut faciat ipsam esse, quod appellatur creatio.

(3) *Ib.* : Ad secundum Deus fecit creaturam in aeternitate aut extra. Dicendum, quod extra, non in duratione aliqua, quae aeternitatem excesserit sed quae sub aeternitate inceperit, secundum quod dicit Augustinus : Deus semper fuit ante ipsam et nullo tempore sine ipsa, non eam spatio currente, sed manente aeternitate praecedens.

D. Richard de Midletown, professeur à Oxford († 1300), (1) fait partir, lui aussi, le commencement du monde de la création ex nihilo. Si le monde tire son existence du néant, son être n'est pas divin, et il ne participe même pas à l'être divin, puisqu'il est créé de rien. Il a reçu un être tout nouveau, qui n'existait pas avant et n'est apparu qu'avec le temps (2).

E. Saint Thomas étudie cette question à un autre point de vue : il se contente de soumettre les preuves de raison pour et contre l'éternité du monde à une rigoureuse critique ; il arrive ainsi à ce résultat, que la raison ne peut avoir qu'une probabilité pour établir le commencement du monde dans le temps ou avec le temps, *Mundum coepisse sola fide tenetur* : telle est sa solution.

1. Dans la Somme *contra gentes* il commence sa critique des arguments aristotéliciens en disant que le monde ne devait pas être nécessairement éternel. Cette nécessité lui viendrait ou de lui-même ou d'un principe extérieur. Or ni l'une ni l'autre hypothèse n'est possible. Il n'est pas connu que le monde ait l'être par lui-même, encore moins un être nécessaire de toute éternité. Le monde ne reçoit pas davantage l'être d'un principe en dehors de lui, pas plus de la cause efficiente que de la cause finale. Il ne le tient pas de la cause efficiente, parce que Dieu, cause première efficiente, a librement et non pas nécessairement appelé les créatures à l'existence : il ne le tient pas de la cause finale, autrement la glorification de Dieu qui est sa fin ne pourrait pas être atteinte sans le monde.

La bonté de Dieu reste la même, que le monde soit ou ne soit pas créé. Dieu n'est pas tenu à la communiquer au

(1) V. plus haut § 17.

(2) *In Sentt.* 2. dist. 1. a. 3. qu. 4 ; Restat ergo, quod creari est primo habere esse nunc ab alio, non de aliquo. Sed rem habere esse nunc primo, ipsam includit non esse ab aeterno. Si ergo Deus potuisset machinam mundialem ab aeterno creare, potuisset facere contradictoria simul esse, quod falsum est.

monde. Si Dieu a créé le monde librement — ce qu'on doit admettre — il s'ensuit au moins que le monde ne devait pas être de toute éternité (1).

Après avoir posé ces prémisses, le saint docteur en vient à une critique exacte des preuves avancées par les philosophes en faveur de l'éternité du monde, et tirées autant du côté de Dieu, principe opérant, que du côté du monde créé, de sa composition et de son mode d'origine (2). Ce serait trop nous écarter de notre sujet qui est l'histoire des dogmes que de vouloir suivre en détail toutes ces preuves et leur critique ; nous ne nous arrêterons qu'à quelques-unes.

On a dit, par exemple, que Dieu, être absolu, exerce toujours son activité d'une manière uniforme ; il a donc créé de toute éternité. Dans une autre hypothèse, Dieu a dû passer de la puissance à l'acte et a été déterminé à ce passage par un autre être, ce qui est impossible. La nouveauté d'une opération de l'activité divine ne prouve pas un changement dans cette activité ; il y a mieux, l'activité divine est identique à l'être divin. Dieu a donc pu déterminer et vouloir, de toute éternité, qu'à un temps marqué ou au commencement du temps un effet suivît, sans qu'il fût nécessaire que cet effet fût éternel.

Les motifs allégués pour l'éternité du monde et tirés de la composition de celui-ci ne soutiennent pas davantage l'examen. Appuyer sur leur autorité l'éternité du monde reviendrait à formuler cet argument : les créatures spirituelles ne portent pas en elles la possibilité du non-être, donc elles sont nécessaires et éternelles. Leur nécessité n'est que postérieure à la constitution de la substance finie

(1) *C. g.* II, 31 : Quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est; nec necessitate vult creaturas esse, ut ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

(2) Cf. S Thomas, *c. g.* II, c. 32-37.

de l'esprit ; celle-ci ne suppose donc pas l'éternité (1).

Les philosophes ont aussi emprunté une autre preuve de l'éternité de la matière au mode d'origine des choses. L'expérience atteste la vérité de l'axiome que rien ne se fait de rien. Mais on ne peut pas remonter ainsi indéfiniment ; il faut arriver à un premier principe, d'où vienne tout le reste ; c'est la matière éternelle.

Remarquons seulement que l'axiome précité ne se vérifie qu'avec les choses existantes et non avec la production de leur être, opérée par Dieu (2).

Le docteur angélique renverse de même les autres arguments présentés en faveur de l'éternité du monde. Ils n'engendrent aucune certitude.

D'un autre côté, les arguments de raison spéculative en faveur du commencement temporel du monde, ne lui paraissent pas suffisants pour engendrer la certitude métaphysique. Il le montre à sa façon dans son petit traité *De aeternitate mundi contra murmurantes* (3).

Pour faire naître la certitude métaphysique, il faut donner la preuve que l'opinion opposée de la possibilité d'une création éternelle implique une contradiction, en d'autres termes, que l'idée de création d'un monde exclut absolument l'idée d'éternité de ce monde. Ce serait possible, si Dieu, cause créatrice, devait précéder le monde en durée ou si le monde, créé de rien, devait suivre le néant qui le devancerait en durée. Les deux hypothèses sont indémontrables. La critique de saint Thomas sur la première preuve peut bien être juste : notre raison ne voit pas, avec une pleine évidence, que Dieu doive précéder le monde en durée, précisément parce qu'il en est le principe efficient. Il a créé le monde en un moment et il n'est pas seulement un principe moteur du monde. De ce principe seul nous

(1) Cf. *l. c.* c. 36. — (2) *Ib.* c. 37.

(3) Imprimé dans l'édit. de Namur (*Summa*, c. g. 1853 I. Vol. p. 523 et suiv.

pouvons dire, qu'il doit précéder en durée le monde qu'il meut. Mais saint Thomas ne donne pas une raison pertinente il allègue l'exemple de la terre éclairée par le soleil, comme un fait qui se produirait sans durée *in instanti*. Il n'a pas connu les nouveaux résultats des sciences naturelles.

Il va trop loin dans sa critique de cet argument, qui peut se formuler ainsi : Créé du néant, le monde n'a pas dû cependant venir après le néant *post nihilum*. Il fait ressortir que l'expression *ex nihilo* ne signifie pas autre chose que la non-production par un autre principe, *non ex aliquo*, mais n'implique en aucune façon le *post nihilum*. Même s'il fallait supposer une priorité du néant pour le monde créé, puisqu'il n'a en lui que le non-être et reçoit l'être d'un autre principe, on pourrait encore se demander si cette priorité requiert absolument et nécessairement une priorité de durée ou bien seulement une priorité de nature ou d'essence, de sorte que la créature n'ait d'abord, d'après sa nature, que le non-être et reçoive seulement ensuite l'être, d'un autre principe (1).

Saint Thomas critique aussi minutieusement les autres preuves avancées en faveur de l'opinion qui admet le commencement du monde dans le temps. Dans cette hypothèse de l'éternité du monde, il faudrait reconnaître qu'il existait déjà un nombre infini d'âmes humaines, ce qui implique contradiction. Saint Thomas ne veut pas admettre l'évidence intime de cette contradiction et il ajoute qu'il s'agit seulement de l'éternité du monde général et non de l'éternité des diverses espèces d'êtres (2).

(1) De aetern. mundi (p. 525) : Praeterea supponatur quod ordo ad nihil in propositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus : Creatura facta est ex nihilo, i. e. facta est post nihil, haec dictio *post* ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, sc. durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non necessarium ut, propter hoc quod creatura esse post nihil dicitur, prius duratione fuerit nihil et postea fuerit aliquid sed sufficit si prius natura sit nihil quam ens. — (2) *L. c.* p. 527. *S. th.* 1, qu. 46, a. 2.

Un autre argument, qui se trouve chez presque tous les théologiens qui diffèrent sur ce point de saint Thomas, tend à montrer que le monde, s'il avait été créé de toute éternité, aurait dû parcourir une ligne infinie, c'est-à-dire l'éternité, ce qui est impossible. Là dessus le saint docteur réplique que même dans cette seconde hypothèse, il ne s'agit nullement de parcourir une éternité. On ne peut parler de parcours que là où l'on établit une limite, que l'on marque un premier jour. Mais ce premier jour ne peut être ici le moment de la création du monde, si celle-ci a eu lieu de toute éternité (1).

Saint Thomas, de plus, croit qu'on ne peut conclure la nécessité d'un commencement pour le monde, de l'essence de l'infini, car alors on ferait dans le concept de l'essence des créatures, complètement abstraction de leur existence (2). Cependant les arguments dont il s'agit partent aussi de l'essence de l'être (*esse existentiae* non *essentiae*) des choses finies ; et celui-ci en tant que fini suppose un commencement.

Le résultat de toute la critique de saint Thomas est par conséquent celui qui a été indiqué plus haut : la raison ne peut d'elle-même arriver sur le point contesté à aucune certitude ; elle doit de son propre aveu tenir l'éternité du monde pour aussi possible que son commencement temporel. C'est à la foi d'abord à donner sur ce point la complète certitude. Pourtant saint Thomas a reconnu la complète dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, sa création par la volonté libre de Dieu comme une vérité sur laquelle la raison peut arriver à une complète certitude. Dans le résultat négatif que nous avons indiqué, il s'écarte de tous les autres théologiens contemporains, et s'attache à Maïmonide, dont sur ce point il reproduit presque complètement la critique.

F. Duns Scot (3) récapitule les raisons spéculatives, qui,

(1) *C. gent.* I. c. 38.4

(2) *S. th.* 1, qu. 46, a. — (3) Oxon. 2, dist. 1. qu. 3.

pour ou contre la thèse de la temporanéité de la création, ont été produites au point de vue de la raison ou de la métaphysique rationnelle, et il n'en trouve aucune qui soit convaincante. La manière de traiter cette question chez saint Thomas est absolument conforme à la méthode critique du *Doctor subtilis* qui dans l'étude de beaucoup de questions métaphysiques a soin de conclure par un appel à la foi.

G. Les théologiens postérieurs de l'école thomiste, comme Capréolus, s'en sont tenus à l'opinion de saint Thomas ; d'autres aussi y ont adhéré, par exemple Denys le Chartreux (1). Cependant l'opinion d'Albert le Grand et de saint Bonaventure a, dans les temps postérieurs, trouvé une plus grande extension. Dans les plus hautes questions métaphysiques, il est, il est vrai, extrêmement difficile pour la raison d'arriver sans la lumière de la révélation à la certitude complète. Mais la possibilité d'arriver à mettre la raison sur le chemin de la démonstration ressort de l'étude de la thèse de l'éternité du monde.

§ 44

La Doctrine sur les Anges chez les Scolastiques et en particulier chez saint Thomas. — Nature et attributs essentiels des Anges.

Le monde, créé par Dieu, comprend d'une part le domaine des esprits purs ou Anges, de l'autre le domaine de la nature matérielle, enfin la réunion de l'esprit et du corps, l'homme. Les purs esprits occupent la plus haute place parmi les choses créées et sont ceux qui par leur nature se rapprochent le plus de Dieu.

1. L'existence de purs esprits était pour tous les Scolastiques un article de foi ; les saintes Ecritures, la tra-

(1) *In Sentt.* 2, dist. 1, q. 4.

dition et la doctrine de l'Eglise ne permettaient là-dessus aucun doute. Saint Thomas qui, tant à cause de la profondeur de sa doctrine sur les Anges, qu'à cause de la pénétration toute extraordinaire de son regard intellectuel a mérité le nom de Docteur angélique, cherche à démontrer au moins de quelque façon à l'aide d'arguments l'existence des Anges. La considération des choses finies montre une longue échelle depuis les créatures les plus imparfaites jusqu'à l'homme, le couronnement de la création terrestre ; l'homme, qui avec son âme raisonnable, sa puissance de connaître et sa volonté libre, s'élève absolument au-dessus de la matière et se distingue spécifiquement de toutes les autres choses matérielles. Le monde cependant serait une image plus parfaite de Dieu, s'il comprenait aussi un domaine de purs esprits, qui seraient élevés au-dessus de toutes les imperfections de la matière, et en seraient entièrement indépendants (1).

2. L'absence de corps chez les Anges, n'était pas absolument acceptée par tous les Pères et on trouve chez eux des théories assez contradictoires (2). Les théologiens du moyen âge l'ont acceptée, en ce sens qu'ils ont admis que les Anges n'étaient ni des substances étendues dans l'espace, ni unies, de façon à former une substance unique, à des substances grossièrement matérielles et étendues. Même les théologiens de l'école franciscaine, qui acceptent la théorie d'une certaine matière chez les Anges reconnaissent cependant l'absence de corps, au sens qui a été indiqué.

Quoique les Anges d'après l'enseignement de la sainte Ecriture, aient parfois apparu aux hommes sous la forme de corps mortels, ils n'ont sous cette forme accompli aucun acte vital, et ils n'étaient pas unis à ces corps dans une unité substantielle (3).

(1) Thom. S. *th.* 1, qu. 50, art. I. — *C. gent.* II, 91.
(2) V. *Hist. Dogm.* II, § 27. — (3) Thom. *S. th.* 1, qu. 51, a. 3.

Mais l'accord des Scolastiques n'était pas si unanime quand ils essayaient d'expliquer la différence des Anges et des hommes, soit qu'ils la considèrent comme un privilège ou de toute autre manière. On connaît les tentatives qui ont été faites pour égaler les âmes des hommes aux purs esprits, et expliquer l'union des premières à la matière, pendant la vie terrestre, à la manière de Platon qui considérait cette union comme un banissement ou une punition, ou quelque chose de semblable. Dans l'Eglise, cette théorie n'a pas reparu après Origène. Parmi les Scolastiques, ceux qui introduisirent dans la théologie le pur aristotélisme au moins dans ses points principaux, comme Albert le Grand et saint Thomas, (1) ont vu dans l'absence de corps chez les Anges un privilège sur les âmes des hommes, puisque celles-ci ont précisément à cause de leur grande imperfection besoin du corps matériel comme d'un organe et d'un complément pour parachever et perfectionner leurs facultés spirituelles. Quant aux Anges, la matière ne ferait que comprimer et empêcher l'activité de leur intelligence et de leur libre volonté. L'intelligence de l'âme humaine a besoin de la perception sensible et partant aussi du corps matériel pour arriver à la compréhension des notions spirituelles et des individualités dans le monde, tandis que l'ange possède une puissance intellectuelle plus élevée et plus pénétrante, et arrive par les idées incréées à la connaissance des réalités. L'intelligence des Anges sera étudiée en détail dans ce qui va suivre, et l'intelligence de l'homme le sera dans l'anthropologie. Quoi qu'il en soit, les théologiens que nous avons nommés ont réussi à établir clairement l'union de l'âme humaine et du corps matériel en une substance et une personne.

Il est remarquable que dans cette union de l'âme humaine avec un corps matériel, saint Bonaventure ne veuille pas reconnaître un signe d'imperfection par rapport à

(1) *L. c.* a. 1.

l'ange, mais une perfection particulière et une ressemblance singulière avec Dieu, puisqu'elle possède et met en action la possibilité de donner une forme à une matière complètement organisée, de l'animer et de s'unir à elle dans une seule nature (1). Il faut reconnaître que l'explication de saint Thomas ne nous fait pas mieux comprendre l'ordre de l'univers, mais nous montre mieux le processus de l'intelligence humaine et toute la science de l'homme.

3. Mais il y a entre eux de plus grandes différences dans la question de l'immatérialité des Anges quand ils se demandent s'il faut absolument rejeter en eux toute composition de forme et de matière, ou s'il faut en accepter une ; cette matière il est vrai serait différente de la matière terrestre et grossière. Dans la Scolastique d'ailleurs, après saint Thomas, on donna le nom de matériel, en le distinguant de corporel, aux substances qui ont besoin de la matière comme d'un principe collaborant pour être ou pour agir : ainsi les âmes des bêtes sont des substances matérielles. On appelait par contre immatérielles les substances qui dans leur être et dans leur activité spécifique n'ont nullement besoin de matière. Telle est par exemple l'âme humaine.

Chez les Aristotéliciens arabes qui ont souvent mêlé des conceptions néo-platoniciennes et en partie imaginées par eux avec la philosophie péripatéticienne, la doctrine des intelligences spirituelles jouait un grand rôle. La distinction de forme et de matière était courante chez eux. Le philosophe juif Avicebron avait admis expressément même pour les purs esprits une certaine matière et avait contesté leur simplicité. Il est vrai qu'Aristote aussi parle (2) d'une ὕλη νοητή, c'est-à-dire d'une matière capable d'intelligence, mais c'étaient surtout les aristotéliciens Arabes infectés de

(1) *In Sentt.* 2. dist. 1, a. 3.
(2) *Métaph.* 8, 6.

néo-platonisme, qui établissaient trois espèces de matières l'une pour les choses terrestres qui sont affectées d'une matière apte à différentes causes formelles, c'est-à-dire pleine d'oppositions ; l'autre pour les corps célestes dont la matière est complètement pénétrée et dominée par leur forme; par là cette matière n'est pas susceptible de changement et n'est soumise qu'à la quantité et au mouvement; la troisième espèce de matière enfin est pour les intelligences ; elle n'est qu'une pure cause de possibilité et de passivité complétement pénétrée par la forme spirituelle et ainsi tellement une avec elle, qu'elle n'est plus susceptible d'aucune quantité. Telle doit être la matière des Anges (1). C'est aux Néoplatoniciens arabes et juifs, que le fondateur de l'école franciscaine, Alexandre de Halès, a emprunté cette matière qu'il appelle *materia spiritualis* et qu'il regarde comme la partie constitutive de la nature angélique (2). Saint Bonaventure est encore plus explicite : il se prononce pour une matière qui par son essence serait *une* pour le monde matériel grossier comme pour le monde spirituel, et qui ne différerait dans les deux natures que dans son existence et dans sa manière d'être. Le saint docteur ne prend qu'un côté de la conception aristotélicienne de la matière : elle doit être puissance et en tant que *materia prima*, cause potentielle de tout ce qui doit être (3). Comme il est nécessaire d'admettre dans les Anges passivité et activité, il faut donc que les Anges soient composés de matière et de forme. Seulement la passivité ou potentialité ne forme pas exclusivement l'essence de la matière ; elle s'approprie aussi bien à l'âme humaine dans sa séparation d'avec le corps, qu'au pur esprit, et s'explique suffisamment par le caractère fini des créatures, qui parce qu'elles sont créées de rien, portent en elles leur dépendance de Dieu et leur parenté avec le néant. Il y a encore dans les créatures

(1) Telle est la doctrine d'Albert le G. *M. S. th.* 2, tr. 1, p. 37.
(2) *S. th.* 2, qu. 10, memb. 1. — *Ibid.* qu. 63, m. 3, a. 3.
(3) *In Sentt.* 2, dist. 3, a. 2, qu. 2.

prises comme telles d'autres différences, telles que la différence entre l'essence et l'existence, entre les caractères communs et les particuliers, (*natura et suppositum*), sans que cependant il doive y avoir en même temps une composition physique de matière ou de forme.

Duns Scot (1) se tint pourtant à l'opinion de l'école franciscaine, il expliqua la *materia primo prima* comme la cause dernière et la plus puissante des choses, et lui reconnut même séparée de la forme, un commencement de l'être à un plus haut degré que saint Thomas (2).

Albert le Grand dans l'explication de la matière s'est attaché davantage aux péripatéticiens : il a nié que dans les purs esprits il y eut une matière en tant que composé physique de forme et de matière, mais il a admis deux espèces de matière, l'une pour les corps célestes, l'autre pour les êtres matériels. Cette distinction repose sur des connaissances inexactes et des suppositions fausses sur les corps célestes. Aristote aussi, dans la conception spéculative de l'essence de la matière était parti des choses terrestres et avait expliqué leur origine, leurs destructions et leurs changements par la matière, en disant qu'elle était le substratum de tous ces phénomènes. Elle est bien en effet la cause potentielle de la réalité, mais elle est assujettie à un défaut, puisqu'elle est susceptible de s'unir à une série infinie de formes. D'ailleurs la matière est le substratum pour l'individuel, pour le concept insaisissable, pour le concret, pour le mouvement et la quantité, en un mot pour tout ce qui est sensiblement perceptible, puisque l'étendue dans l'espace ou quantité se manifeste comme la première et essentielle manière d'être de la matière. Et ceci peut, d'après Albert le Grand, se dire de la matière des corps célestes ; quant à la première qualité elle ne s'applique qu'à la matière des choses terrestres. Les corps célestes étaient regardés comme immuables, et soumis seulement à la quan-

(1) *De rerum princip.* qu. 7, a. 2, 23 sqq. — (2) Voir plus haut § 17.

tité et au mouvement ; par contre dans les choses matérielles terrestres se manifeste l'aptitude à la destruction et à la dissolution, et leur matière renferme en elle une multitude de contrastes. Mais il faut dans tous les cas maintenir l'immatérialité des purs esprits, car il faut absolument exclure des Anges la quantité et la possibilité d'être perçus par les sens, et plus encore l'instabilité.

Saint Thomas est sur ce point tout à fait de l'avis de son maître et démontre la complète immatérialité des Anges, d'une part par l'ordre de l'univers, qui se termine dans le domaine des esprits purs en un tout complet, de l'autre, par l'indépendance de la connaissance spirituelle et de la volonté, par rapport à la quantité de la matière, et par l'excellence de ces fonctions supérieures à la matière, excellence qui sera dans ces créatures privilégiées encore plus grande que chez l'homme (1), qui a besoin des images sensibles pour matière de son intelligence.

A ce point de vue, l'opinion d'Albert le Grand et de saint Thomas mérite la préférence, parce qu'elle maintient clairement et avec décision la différence réelle qui existe dans le monde, à savoir le dualisme des principes finis, auquel, dans la conception des phénomènes qui se produisent dans le monde, il faut revenir partout et toujours. De même qu'il faut distinguer le potentiel du réel, l'essence de l'existence, le péché de la vertu, le nécessaire du libre, de même il ne faut pas effacer les limites qui séparent le spirituel du matériel. Ainsi seulement on pourra opposer par avance une digue à toutes les tentatives qui veulent faire venir le monde, à la façon des Panthéistes, d'une cause existante dans le monde même et renfermée en lui.

(1) *C. gent.* II, 91 : Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae.

4. A la question que nous venons de traiter s'en rattache une autre, et une des plus difficiles, à savoir : celle du principe d'individuation pour les esprits purs. Il n'y a pas de doute que les Anges ne soient des individus et des personnes particulières, bien que la personnalité et l'individualité, comme on peut le constater pour la nature humaine du Christ, ne soient pas nécessairement réunies. Ce n'est pas seulement dans le domaine de la nature matérielle qu'il y a des êtres individuels sans personnalité, — car la personnalité est le propre des êtres spirituels, — mais il y a encore dans le domaine des êtres spirituels une nature individuelle, la nature humaine du Christ qui n'a pas de personnalité ; car ce privilège d'exister pour soi, cette souveraineté, le Verbe l'a prise dans la personne du Christ. Nous pouvons ici négliger cette différence dogmatique entre l'individu et la personne dans le domaine des êtres spirituels. Les Anges, quoi qu'il en soit, sont des individus (supposita). Les Scolastiques se sont posé sur l'individualité deux questions, ils se demandent d'abord comment dans le monde angélique un individu se distingue d'un autre ; puis d'où résulte pour chaque ange le principe individuel.

La Scolastique a été amenée à cette question par la philosophie aristotélicienne ; celle-ci, comme Platon, avait déclaré que ce qui était général dans les individus était seul l'objet propre de la connaissance individuelle, mais elle s'écartait de Platon en mettant le général dans les choses. De là la querelle interminable des Universaux ; par là on entendait la représentation existante et partant réelle du concept universel, et en même temps le concept lui-même. A l'universel entendu dans le premier sens se rattache la forme ou cause formelle, l'élément principal et le fondement de l'être ou de la réalité (esse essentiae) ; elle est souvent confondue par Aristote avec l'Universel, quoique toute existence réelle des choses matérielles soit aussi composée en tant qu'Universel de forme et de matière,

comme par exemple l'humanité existante en chaque homme. De là la question que se sont posée les Scolastiques : qu'est-ce qui distingue un individu d'un autre ? et qu'est-ce qui permet d'abstraire l'individu de son espèce, ou il est possible de se figurer un nombre infini d'individus ?

Les deux questions se confondent et se laissent résoudre difficilement avec pleine certitude.

On connaît d'Albert le Grand divers essais d'explication : mais lui-même ne se décide complètement pour aucun. Il cite le philosophe aristotélicien arabe Al-Gazel, qui trouve ce qui fait de l'être particulier un individu dans un accident qui s'applique immédiatement et spécialement à cet être particulier ; il cite encore d'autres philosophes qui voient dans la somme des accidents de cette espèce ce qui fait de l'individu un individu (1). Sur le principe qui produit l'individuation, il donne encore moins une décision : il donne le suppôt lui-même comme principe ; mais non pas la matière : cette dernière ne l'est qu'en tant qu'elle est le substratum sur lequel l'individu se sépare de l'espèce (2). Elle s'écarte des explications postérieures l'opinion qui veut que l'individuel, dans sa différence de la nature propre à tous les individus de la même espèce, soit quelque chose d'accidentel. D'ailleurs, comme le saint Docteur l'enseigne à diverses reprises, il faut faire dans les Anges cette différence entre la nature (quo est) et l'individu (quod est), bien que dans

(1) *S. th.* 2 : tr. 1. p. 38 ; Ad aliud dicendum, quod in communi una ratio est incommunicabilitatis, quae, sicut dicit Algazel, est ab accidente incommunicabili ; et Boëthius dicit, quod est collectione accidentium quae in alio impossibile est inveniri, quae nomine proprii significatur, cum dicitur Socratitas vel Platonitas. Et hoc modo unum est principium singularitatis et incommunicabilitatis, et hoc est hic suppositum naturae communis in qualibet natura. Unde materia, secundum quod materia, non est talis singularitatis principium, sed in quantum est fundamentum primum, in quo fundatur esse hujus suppositi, cui convenit accidens incommunicabile.

(2) *Ib.* : Sed primum, quo id quod creatum est, est *hoc*, aliquid (sc. individuum), non est materia, sed potius suppositum naturae communis, quod in antehabitis diximus *id quod est*.

les Anges il n'y ait pas de composé de forme et de matière.

Saint Bonaventure développe le même point dans sa doctrine des Anges. Quelques-uns, dit-il, élèvent les particularités individuelles de l'individu jusqu'aux différences spécifiques, à un degré tel que chaque ange forme pour lui une espèce particulière, comme tous les hommes ensemble forment une espèce. Cette opinion lui parait exagérée (1), car la sainte Ecriture admet pour plusieurs Anges la même fonction et les mêmes activités. Mais il y a certainement entre les Anges des différences personnelles, soit dans leurs rapports divers avec Dieu, soit dans leurs rapports avec les autres créatures. Ces différences personnelles ne doivent pas être accidentelles, comme si elles provenaient des accidents, elles ne peuvent l'être tout au plus qu'en tant qu'elles se montrent sous forme d'accidents. En vérité, elles sont essentielles (*substantiales*) ou substantielles, car elles proviennent de la substance (2). L'individuation, en effet, contient deux éléments : l'impossibilité d'être divisé(indivisionem), et la possibilité d'être discerné de tous les autres individus (discretionem). La première qualité est le résultat de l'union substantielle de la forme et de la matière dans un seul individu ; la dernière est le produit des divers accidents et est accidentelle (3). Lorsque donc, d'après ce qui a été dit, le docteur séraphique admet même pour

(1) *In Sentt.* 2. dist. 3. a. 2, qu. 1 : Quidam enim dixerunt, quod in angelis est discretio personalis ; sed nunquam pure, immo sunt ibi tot species quot individua ; similiter dicunt in luminaribus mundi.

(2) *Ib.* qu. 2 : Et ideo alius modus est dicendi quod discretio personalis dicit proprietatem accidentalem, quae non causatur ab accidentibus, sed a substantia sive principiis substantialibus.

(3) *Ib.* : Discretio autem individualis duo dicit, indivisionem et consequenter distinctionem. Indivisio autem est ex principiorum indivisione et appropriatione : ipsa enim rei principia dum conjunguntur, invicem se appropriant et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum, sive esse distinctum ab alio, exsurgit ex hoc numerus et ita accidentalis proprietas dicit consequens ad substantiam, et sic individualis discretio dicit aliquid accidentale et aliquid substantiale : personalis autem addit super hanc dignitatem personalitatis. De cette dernière il sera question à propos de l'union hypostatique du Christ.

le domaine des esprits purs, une matière qui doit être essentiellement la même que celle de toutes les choses sensibles, il ne suit pas cependant Aristote et ne va pas jusqu'à voir dans la matière le principe d'individuation de chaque ange, comme si la matière communiquait l'individualité à la nature commune des Anges. Il n'adopte pas davantage l'opinion postérieure des scotistes, qui veulent que la forme (*forma specialissima*) produise d'elle-même l'individuation. Comment la matière, dit-il, qui est la cause potentielle commune pour toutes les choses finies, serait-elle le fondement de l'individuel ? Comment une forme, dont le caractère essentiel est de pouvoir exister dans plusieurs individus peut-elle être le principe d'individuation ? L'individuation par conséquent semble au saint docteur être le résultat de l'union réelle de la forme et de la matière, et cela de manière que de la matière vienne le *hic* et *nunc* et le *esse existentiae*, et de la forme vienne le mode d'être et l'*actus essendi* (1).

A cette explication, on doit objecter que l'existence des Anges ne peut être assurée par la matière, car il n'y en a pas qui leur soit propre.

Saint Thomas réclame pour les Anges l'immatérialité, mais non la simplicité qui n'appartient qu'à Dieu. D'après lui, ils sont en tant que purs esprits au-dessus de toute composition physique de matière et de forme, mais non au-dessus de la composition métaphysique de puissance et d'acte ; celle-ci est la conséquence nécessaire du fait d'être un

(1) *Ib.* qu. 3 : Ideo est tertia positio satis plana, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum : sicut patet, cum impressio sit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras a quo veniat principaliter : dicendum quod individuum est hoc aliquid. Quod sit *hoc*, principalius habet a materia, ratione cujus forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit *aliquid*, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet et existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum forma materiae.

être créé. A cela se rattache aussi la composition de la nature et de l'individu : saint Thomas l'appelle aussi une composition d'être et de substance : il assimile à l'être le *quo est* et à la substance le *quod est* (1). Pour les choses matérielles, il place comme Aristote le principe d'individuation dans la matière, ou plutôt dans la *materia signata* : plusieurs boules, par exemple, forment plusieurs *individus* par la différence de leur matière. Mais pour les Anges, il faut prendre un autre principe d'individuation (2). Le docteur angélique trouve dans les qualités particulières de l'être des Anges que ces Anges sont des formes substantielles créées, dont chacune forme pour elle une espèce particulière, le fondement de l'individuation. Il n'est pas nécessaire qu'à leur forme vienne s'ajouter un autre principe d'individuation pour en faire des êtres individuels. Ce n'est que dans les choses matérielles que la forme est, d'après saint Thomas, quelque chose de commun et n'arrive à l'individuation que par la *materia signata*. Mais que l'ange individuel (suppositum), en tant que support de l'être, soit différent de celui-ci, cela provient de sa nature de créature. Car l'ange a reçu précisément son être de Dieu ; il doit donc par conséquent distinguer cet être de lui-même, puisqu'en lui-même, il unit encore en dehors de son être divers accidents (3).

Cependant cette conception de saint Thomas, d'après laquelle la *forma substantialis* des Anges ne doit pas être la base d'une espèce commune pour tous, mais être déjà individuelle en elle-même, avait comme conséquence cette autre proposition que tous les Anges individuels doivent différer entre eux non seulement numériquement mais spécifiquement. Cette proposition rencontra de l'opposition

(1) C. *Gent.* II, 54.

(2) Thom. *de princ. individ.* : Et deo quantitas determinata dicitur principium individuationis ; non quod aliquo modo causet subjectum su um quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. — (3) Thom. *c. Gen.* II, 52.

chez les théologiens de l'Ecole franciscaine à l'Université de Paris (1). Saint Bonaventure l'avait rejetée. C'est ce qui doit avoir poussé Albert le Grand, qui dans son commentaire sur le livre des sentences (2) l'avait enseignée, à la rejeter, tout ainsi que son élève saint Thomas dans sa Somme, et à établir de nouveau l'unité spécifique des Anges (3).

Duns Scot critique vivement l'affirmation de saint Thomas au sujet de la différence spécifique des Anges entre eux, et se détermine à admettre qu'on ne peut pas démontrer que l'unité spécifique de tous les Anges soit impossible, bien plus, il admet qu'elle est vraisemblable. La nature ou essence de l'ange est en effet, en tant que créée, communicable ; nous devons la comprendre dans le concept de l'universel, et celui-ci peut toujours être réalisé en plusieurs individus (4). Duns Scot a bien admis pour chaque ange une nature individuelle, bien que tous les Anges ensemble ne forment qu'une espèce. Seulement leur principe d'individuation, il ne le trouvait ni dans la quantité de la matière, avec laquelle est liée la forme individuelle, ni dans la nature de l'ange, en tant que celle-ci comme telle est déjà individuelle, mais bien dans la forme individuelle (*haecceitas*) qui formellement doit être distincte de la forme spécifique et générale.

De tout ceci il ressort clairement que la question du principe d'individuation que la Scolastique avait reçue comme une partie de l'héritage de la philosophie antique toute éloignée du concept de la création, n'a pas été complètement résolue par elle. Elle devait en effet trouver la transition et le pont entre l'être de l'universel, sur lequel on

(1) Cf. Jourdain, *la phil. de s. Thom.* 2, 47.

(2) *In Sentt.* 2, dist. 9, p. 114.

(3) *S. th.* 2, tr. 2, qu. 8 : Tertii dixerunt, quod omnes angeli sunt unius speciei, differunt tamen hierarchiis et ordinibus... Et quia haec sententia sanctis congruit et in eam magis consentire videntur, ideo videtur huic opinioni consentiendum esse.

(4) Reportt. 2, dist. 3, qu. 1 : Omnis quidditas, quae de se est plurificabilis quantum de se est aequaliter potest esse in infinitis.

n'avait que des notions très peu claires et l'être de la forme que l'on croyait générale, elle devait trouver cette transition dans l'être de l'individuel. Pour la philosophie qui connaît les vérités de la révélation chrétienne, la question serait mieux posée si on cherchait le passage de l'être absolu de Dieu à l'être individuel limité des créatures, parce que la forme en tant que quelque chose d'universel n'exite nullement avant l'individuel. Tout être créé est déjà en tant qu'existant un être particulier, un être déterminé et individuel, parce que, séparé de l'Etre des autres créatures, ou, s'il devait exister seul, séparé cependant de l'Etre de Dieu, comme du néant, il est spécialement déterminé, car la volonté libre, créatrice, de Dieu doit toujours avoir pour objet quelque chose de déterminé et de limité, du moment que cet objet est quelque chose qui n'est pas divin. Déterminé et individuel, tel doit donc être le caractère de tout être créé, et cela au moment même où il est voulu par Dieu comme quelque chose de réel, que Dieu l'appelle du néant immédiatement, ou qu'il le place potentiellement en d'autres choses finies, du sein desquelles, sous l'influence déterminée d'actions diverses, il émergera pour arriver à son être actuel. Mais si l'homme par son activité productrice et artistique, exprime de nouveau dans diverses parties de la matière une forme universelle qu'il a conçue avec son esprit, et produit plusieurs individus de la même espèce, il ne fait que donner aux choses matérielles déjà existantes une forme accidentelle, mais il ne produit par son activité aucune nouvelle substance, ni partant aucun nouvel individu qui soit le soutien des forces qui lui sont exclusivement propres. D'après tout cela, il ne faudrait pas faire consister le principe d'individuation en ce fait que la nature commune à tous les individus de même espèce, aurait en tant que forme substantielle d'abord l'existence, ensuite l'individualité, (*suppositum sive natura individua)*, mais dans ce fait que avec l'être est en même temps donné l'être de l'individu, soit actuel, soit potentiel.

La question déjà traitée par saint Bonaventure, de la différence qui existe entre la personne et l'individu dans le domaine des créatures spirituelles, revient à sa place dans la doctrine de la personne du Christ, et là elle a une valeur dogmatique. Dans l'état de personne, ou de personnalité, il vient s'ajouter à l'individualité de la substance un nouveau privilège. Elle doit en tant que personne non seulement exister en soi, c'est-à-dire ne pas être dans un autre sujet, mais posséder pour elle-même la subsistance complète, de sorte qu'elle ne peut pas être une partie d'un être supérieur et ses activités ne peuvent pas être attribuées à un autre (1). Il s'éleva entre les Thomistes et les Scotistes une controverse sur la question de savoir si la différence entre la personne et la nature individuelle est réelle, et si la personnalité en dehors de la nature individuelle avait encore quelque chose de positif ou bien si, comme le pensent les Scotistes, il ne faut qu'ajouter à la nature une négation pour que immédiatement la personnalité s'y ajoute. Cette question est traitée dans la christologie.

5. L'immortalité des Anges, au sens d'indestructibilité, se déduit de leur immatérialité ; ils ne se sont pas composés de matière et de forme mais sont des formes subsistant en elles-mêmes. (2) Au contraire, l'opinion de l'école franciscaine sur l'essence des Anges, en faisant des Anges un composé de forme et de matière, était très propre à affaiblir plutôt qu'à fortifier la preuve de l'immortalité des esprits. Les représentants de l'école franciscaine durent surtout s'appuyer sur la ressemblance des esprits avec Dieu, ou sur le pouvoir qu'ont ces esprits d'aimer et de comprendre Dieu lui-même comme infini ; ce penchant de leur nature est une preuve claire de leur indestructibilité.

6. Les Anges ne sont dans l'espace qu'en tant que leur force dans son activité peut s'attacher à un lieu. Ils pouvaient même exister avant que le monde matériel avec

(1) Cf. Thom. *S. th.* 3, qu. 2, a. 3. — (2) Cf. Thom. *S. th.* 1, qu. 50, a. 5.

l'espace eût été créé. En tant qu'êtres purement spirituels ils ne sont pas contenus par l'espace ; ils ne sont pas dans l'espace d'une façon *circonscriptive*, c'est-à-dire remplissant l'espace, ni dépendant de l'espace, comme l'âme humaine est ici-bas liée au corps ; ainsi ils sont au-dessus de l'étendue et ne sont dans l'espace que d'une façon *définitive*, en tant qu'ils peuvent établir et exercer à leur gré dans tous les lieux de l'espace leur activité (1).

De la puissance finie et par conséquent limitée des Anges, saint Thomas tire la conclusion que les Anges ne sont présents qu'en un seul lieu ; isolés ils ne remplissent pas tout l'espace, mais ils ne peuvent pas être deux ou plusieurs à la fois en un seul et même lieu (2). Cependant cette impossibilité pour l'ange de pénétrer par sa force tout l'espace à la fois, saint Thomas ne l'a pas démontrée d'une manière évidente, quoique cependant il paraisse vraisemblable que l'ange, étant un être limité, ne puisse avoir d'action par sa force propre que sur une partie de l'espace. Aussi péremptoire est la preuve de l'autre proposition, que plusieurs Anges ne peuvent pas à la fois être présents en un seul et même lieu. Le saint docteur dit que deux êtres ne peuvent pas être à la fois les causes complétives et immédiates et les principes effectifs d'une chose. Si l'ange n'est dans l'espace qu'autant que par sa force propre, il le touche immédiatement, il ne doit pas occuper à la fois le même espace qu'un autre ange (3). Qu'il puisse être à la

(1) Certains Scolastiques admettent un lieu particulier comme demeure des Anges, le *caelum empyreum* qui serait tout lumière, immobile, invisible, et au centre du ciel des astres. Il y aurait là une certaine limite locale, et une liaison avec la matière. Ainsi saint Bonaventure (*In Sentt.* 2 dist. 2 pag. 34 et Albert le Grand (*In Sentt.* 2 ; dist. 2 page 29).

(2) *S. th.* 1. qu. 52. a 2 : Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

(3) *Ib.* a. 3 : Et ratio hujus est quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et ejusdem rei..... Unde cum Angelus

fois avec l'âme humaine en un seul et même lieu, le saint docteur ne le nie pas. D'ailleurs cette opinion qu'un ange, qui est toujours quelque chose de fini, peut être par sa force propre dans tout l'espace, ou que deux ou plusieurs Anges pourraient être en un seul et même lieu n'élargirait pas les limites de l'être fini, et n'égalerait pas l'ange au Dieu tout puissant, parce que Dieu est dans chaque partie de l'espace avec son essence comme dans tout l'espace, et pourtant n'est pas renfermé par l'espace (1).

Des rapports de l'ange avec l'espace qu'il touche seulement par sa force se déduisent le mode et la manière de son mouvement. Ce mouvement peut être continu, ou en laissant des intervalles, tandis que pour un objet matériel enfermé et gouverné par l'espace le mouvement ne peut être que continu. On peut exprimer ceci en disant que l'ange peut d'un point de l'espace se porter au point opposé sans toucher ni traverser l'espace intermédiaire (2).

Par contre on ne peut se figurer le mouvement des Anges sans le temps qui l'accompagne; le temps n'est pas autre chose que la mesure ou la somme du plus ou du moins dans le mouvement (3). On pourrait répondre : l'ange est d'abord en repos et se meut ensuite vers un autre lieu dans un *nunc* et un moment indivisible et non dans le temps. Seulement il n'y a précisément que la fin du repos et le commencement du mouvement que l'on peut regarder comme un *nunc* indivisible, et aussi la fin du mouvement par lequel l'ange se trouve en un autre lieu. L'intervalle doit être mesuré dans le temps. Mais pour les Anges, ce temps

dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est a. 1. hujus quaest., non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

(1) Saint Bonaventure (*in Sentt.* 2 dist. 2 pag. 37) accorde comme possible que deux Anges puissent être en un seul et même lieu. De même Duns Scot. (*Oxon.* 2 dist. 2, qu. 7 n. 1).

(2) *Ibid.* qu. 53. art. 2.

(3) *Ibid.* a. 3. Tempus nihil aliud est quam numeratio prioris et posterioris in motu.

n'est pas nécessairement continu, parce que leur mouvement n'a pas nécessairement ce caractère. Le temps peut être continu ou interrompu selon que le mouvement de l'ange est continu ou interrompu. Le temps des Anges n'est donc pas mesuré d'après le mouvement continu des étoiles, mais d'après le nombre des décisions de leur volonté qui produisent leur mouvement (1).

Duns Scot par contre prend autant pour la durée que pour les activités des Anges un autre temps que celui qui sert de mesure aux choses matérielles ; il prend non le *tempus*, mais l'*aevum*, qui a commencé avec la création des substances simples et se compose d'un nombre infini de *nunc*. Les Anges ne sont donc pas éternels comme Dieu, mais pour leur durée, il n'y a pas d'autre mesure que celle de leur existence : aucune autre mesure en eux-mêmes, car, à cause de la simplicité de leur essence, leur existence et leur durée sont identiques ; aucune autre mesure dans les autres créatures spirituelles, car l'ange dont l'existence servirait de mesure serait élevé au-dessus de tous les autres (2).

§ 45

Les facultés et les capacités des Anges. *(Suite.)*

En tant qu'êtres spirituels, les Anges sont comme les âmes humaines pourvus d'intelligence et de volonté, et c'est en cela que consiste leur ressemblance avec Dieu.

1. L'intelligence des Anges, étant l'effet d'une faculté, est non seulement différente de celle-ci, mais aussi du sujet qui supporte cette faculté, à savoir la substance. En Dieu seul, à cause de son absolue simplicité, toutes ces choses ne font qu'un : Dieu est l'acte absolument pur. Par contre il y a, dans toutes les choses finies, à côté de l'actualité,

(1) *Ib.* a. 3. — (2) Reportt. dist. 2 qu. 1.

une passivité et une potentialité ; leur faculté ne se confond ni avec leur substance, ni avec son effet propre. Si l'intelligence était subsistante, il n'y aurait à cause de sa ressemblance dans toutes les créatures qu'une seule substance et cette substance il faudrait encore l'identifier avec Dieu (1).

L'intelligence des Anges n'est pas non plus identique avec leur existence. L'existence est l'actualité de l'essence, comme la connaissance est l'actualité de l'intelligence. L'existence de chaque créature porte en elle un caractère encore plus fini et est encore plus limité que sa connaissance. Car la connaissance, il est vrai, est comme la volonté un acte immanent, qui en changeant d'objet ne sort pas de nous, mais revient et se réfléchit dans notre être propre pour arriver à sa perfection ; mais au point de vue de son objet, la connaissance est universelle, infinie même, en tant qu'elle a et potentialité et aptitude à atteindre l'absolu et l'infini, et au point de vue de son objet, elle peut appréhender tout ce qui est capable d'existence, même Dieu. Par contre l'existence de la créature est limitée, selon le genre et l'espèce, et en tant qu'individuelle elle est exactement déterminée. Seul l'être de Dieu est infini (2).

La connaissance des Anges n'est pas moins différente de leur essence. Car l'essence est la condition *sine qua non* pour l'existence des créatures, elle n'a en elle que la puissance d'être ; elle doit par conséquent être différente de l'intelligence et de l'effet de cette faculté à savoir, la connaissance, qui ne sont qu'une production de l'existence. Mais d'ailleurs l'intelligence des esprits purs se distingue en beaucoup de points de celle de l'homme. La différence, entre l'intellect agent et l'intellect possible, qui revient

(1) Thom. *S. th.* 1. q. 54. a. 1 : Praeterea si intelligere Angeli esset ejus substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius Angeli.

(2) *Ib.* a. 2.

chez tous les Scolastiques n'existe pas chez les Anges. L'intellect possible est le propre de l'homme, car il ne connaît pas toujours d'une manière actuelle les concepts de l'esprit, et il n'a que la puissance de les recevoir, quand ils sont imprimés en lui par l'intellect agent. De là le nom d'intellect possible : il n'a pas habituellement en lui les concepts spirituels comme des idées innées. L'intellect agent doit d'abord éclairer de sa lumière intellectuelle les images sensibles ; il en abstrait ensuite, en rejetant les particularités individuelles, le concept spirituel dont les choses ne sont que des copies ; alors avec son concept spirituel, il peut comprendre le général et l'individuel. L'ange au contraire connaît actuellement tout ce qui est l'objet de son intelligence ; son développement s'est accompli essentiellement en un moment. Les objets de sa connaissance ne sont pas pour lui quelque chose de purement contenu en puissance dans les choses matérielles, ce sont tout d'abord les choses immatérielles, telles qu'elles existent actuellement (1). Duns Scot au contraire reconnaît dans l'ange l'intellect possible aussi bien que l'intellect agent, car d'après lui ce n'est que par l'intellect agent (2) que l'ange peut avoir la connaissance des choses matérielles.

L'intermédiaire, par lequel les Anges connaissent la plupart des choses, ce n'est pas leur essence : Dieu seul connaît tout par son essence, le général comme l'individuel, parce que tout a en Dieu sa plus haute cause réelle, efficace et finale. L'ange a par contre une essence limitée et spécifiquement déterminée et par là n'a qu'une image commune du reste des choses. Il ne connaît donc par son essence que le général dans les choses(3). L'intermédiaire par lequel l'ange

(1) *Ib.* qu. 54. a. 4 : Utraque autem necessitas deest in Angelis ; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quae naturaliter intelligunt ; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales ; et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis.

(2) *Oxon.* 2. dist. 3. qu. 11. n. 4. — (3) *Ibid.* q. 55. a. 1.

connaît régulièrement les choses, ce sont les idées innées *(species a natura inditae)*. Car l'intermédiaire ou la forme de la connaissance doit d'une part renfermer potentiellement tout ce qui doit être connu, et d'autre part remplir complètement la capacité ou le pouvoir de la connaissance pour que celle-ci puisse atteindre tout ce qui réellement est susceptible d'être atteint. Si l'unique intermédiaire pour la connaissance des Anges était leur propre essence, ils ne connaîtraient pas l'infini. Mais déjà l'intelligence de l'homme connaît réellement, quoique d'une manière imparfaite, Dieu, l'infini ; combien à plus forte raison ne doivent pas le connaître les Anges ? L'intelligence des Anges doit donc être perfectionnée par une forme plus parfaite que par leur propre essence, puisqu'ils doivent par cette forme ou par cet intermédiaire connaître Dieu et les autres êtres plus parfaits qu'eux-mêmes, et que par là leur puissance c'est-à-dire leur intelligence doit être complètement remplie. Et en effet à cette puissance s'accommode bien une forme qui d'un côté comme de l'autre répond au besoin qu'elle a de saisir l'infini et de remplir sa puissance : cette forme ce sont les idées, qui contiennent potentiellement tout ce que les Anges peuvent connaître.

Ces idées, les Anges ne les ont pas abstraites des choses matérielles, mais les ont reçues de Dieu avec la création. L'imperfection de l'âme humaine vient de ce qu'elle est liée à la matière et ne peut complètement la dominer ; il faut qu'elle emprunte de la matière comme d'une servante revêche ses concepts spirituels. L'intermédiaire de la connaissance chez l'âme humaine ce sont les idées qu'elle abstrait des choses matérielles. L'intelligence des esprits purs, au contraire, ne peut pas être dépendante de la matière, elle doit par sa nature même avoir été faite par Dieu avec sa forme nécessaire, et partant avoir été pourvue d'idées innées (1). C'est ce que tous les Scolastiques accordent aux

(1) *Ibid.* a. 2.

Anges, et, avant saint Thomas, c'était déjà l'opinion d'Alexandre de Halès (1).

Le maître de saint Thomas, Albert le Grand, a établi d'une manière toute particulière la doctrine des idées innées. Dieu connaît toutes choses dans sa propre essence, de la manière la plus parfaite, et inclusivement aussi les idées ou idées-images, d'après lesquelles le monde a été créé. A cette connaissance des idées nous pouvons comparer celle de l'artiste, quand il a saisi une œuvre dans l'idée qu'il s'en est formée. Pour cette connaissance il n'a pas besoin de l'œuvre extérieure; d'après cette œuvre même sa connaissance n'est qu'imparfaite, parce qu'il n'a pu réaliser complètement son idée dans la matière. L'ange participe aussi à cette connaissance idéale qu'a Dieu, puisque les images intellectuelles sont innées en lui, d'après les idées-images divines. Dieu a donc de toute éternité établi l'ordre du monde dans son Verbe; en lui le monde brille comme la lumière et la vie; un rayon, une image en découle dans l'intellect des esprits raisonnables; et d'après ce rayon divin, ils connaissent mieux le monde que nous qui sommes réduits à l'abstraction des choses visibles (2). Les activités libres des hommes, les Anges les connaissent aussi, mais non pas de cette manière; ils les connaissent dans le Verbe. Ainsi l'enseigne d'une manière très claire Albert le Grand. Tout ce que nous avons à ajouter à son enseignement, c'est cette remarque qui lui appartient, à savoir que la fonction, propre aux hommes, de l'intellect agent, à savoir l'illumination des représentations sensibles par sa propre lumière pour arriver à en avoir une connaissance intellectuelle, n'est pas nécessaire aux Anges.

Il n'y a donc pas lieu d'établir chez les Anges la distinction entre les deux puissances ou entre les deux modes d'activité de l'intelligence.

(1) *S. th.* 2. qu. 26 membr. 2.

(2) C. *Sum.* P. 2. tr. 4. qu. 14. a. 2.

Le degré de perfection de la connaissance chez les Anges, saint Thomas le détermine d'après la plus grande généralité des idées par lesquelles ils connaissent. Dieu connaît tout dans un acte unique et dans sa propre essence indivisible. Par conséquent, plus la connaissance des créatures se rapproche de celle de Dieu, plus elle est simple. Nous voyons quelque chose de semblable dans l'intelligence de l'homme : plus elle est faible et imparfaite, plus elle a besoin des exemples tirés du monde sensible, afin de se rendre plus claires les vérités suprasensibles. Il ne faudrait cependant pas se méprendre ici ; la connaissance n'est pas d'autant plus parfaite que son objet est plus général, mais seulement que ses moyens sont plus parfaits et plus compréhensifs ; ce serait une erreur de l'entendre autrement. Si un homme ne savait pas autre chose que ce qu'il y a de plus général, l'être, ou seulement qu'il est lui-même un être vivant, sa connaissance serait assurément très imparfaite (1).

Expliquons ce qui vient d'être dit et la connaissance par les idées innées, au moyen d'une analogie : Quand quelqu'un a approfondi la morale chrétienne jusqu'à en avoir la connaissance la plus profonde et la plus parfaite, il a alors acquis les idées pour la vie morale et saisi leur unité et leur rapport de dépendance vis-à-vis de l'Idée suprême du bien surnaturel. Si maintenant, partant de cette idée, il regardait la vie morale du chrétien, à travers cette idée et comme en étant une copie, il connaîtrait par le moyen des idées, seulement avec la différence qu'elles ne seraient pas innées et immédiatement communiquées par Dieu dès la création, mais au contraire acquises peu à peu. La connaissance d'un tel homme serait d'autant plus parfaite qu'il contemplerait plus nettement l'Idée suprême et apercevrait en elle toute sa définition et ses conséquences. C'est ainsi qu'il en est pour la connaissance des Anges.

(1) *S. th.* 1 quest. 55. art. 3.

Quant aux objets auxquels s'étend la connaissance des Anges, c'est d'abord leur propre essence et leur substance. Ici saint Thomas pense que les Anges connaissent leur propre substance par elle-même (*per substantiam*) ; tout comme nous dans le ciel nous connaîtrons la substance de Dieu comme nous étant immédiatement présente, non au moyen d'idées acquises (*species*). L'essence des autres Anges, ils ne la connaissent pas par leur essence, mais par les idées innées (1) ; il n'est guère concevable en effet qu'un ange soit si intimement lié par sa substance à un autre ange, que sa propre substance soit la forme par laquelle il connaît un autre ange. Le mode et la manière dont l'ange connaît Dieu avec ses facultés naturelles sont plus parfaits que ceux de l'homme. Les hommes avec leur nature ne connaissent Dieu que médiatement, c'est-à-dire par les créatures *(per affectus)* dans lesquelles Dieu a imprimé une image de lui-même, ou au moins a laissé des traces de ses perfections : l'homme par là connaît Dieu, comme nous par l'image d'un arbre imprimée dans notre œil nous connaissons cet arbre-lui-même (2). C'est *per speciem impressam* qu'ils connaissent Dieu.

Les Anges connaissent ainsi les unités concrètes dans les autres créatures spirituelles et dans la nature visible. Saint Thomas le conclut du dogme des Anges gardiens, car, sans cette connaissance, ils ne pourraient pas s'acquitter de leur fonction. En outre il s'appuie sur l'hypothèse, acceptée par les Scolastiques du mouvement des astres par les Anges. Mais là dessus nous devons donner des explications plus précises.

D'ailleurs les Anges acquièrent cette connaissance non par un pouvoir de perception sensible, car en tant qu'esprits purs ils sont privés de cette perception, mais par leur intelligence, douée d'une force intuitive, et par les idées qui leur sont communiquées comme intermédiaires et qui

(1) *Ibid.* qu. 56. a. 2. — (2) *Ibid.* q. 56. a. 3.

sont des copies des idées divines de tout ce qui se produit dans le monde. Mais la question plus précise de savoir quel effet est produit sur l'intelligence des Anges par la réalité existante, est-ce un effet physique, ou un effet produit par Dieu, ou le seul fait d'être présent suffit-il, comme condition *sine qua non*, pour établir ou provoquer chez eux la connaissance intuitive, cette question n'est pas décidée par saint Thomas avec certitude. Sur les faits futurs la connaissance des Anges est plus étendue que celle des hommes. Elle n'est pas cependant comme la connaissance divine qui ne s'arrête qu'au néant, et qui voit absolument tout à découvert : Dieu en effet, en tant qu'éternel, embrasse tous les temps, et l'avenir ne fait pour lui qu'un avec le présent. Les Anges connaissent plus que nous, car ils voient plus clairement les causes (1).

Les pensées secrètes et les décisions intérieures de la volonté des hommes, les Anges peuvent tout au plus les deviner en les concluant des effets, quand ces effets sont manifestés ou provoquent des changements extérieurs. Autrement, les créatures individuelles ont le pouvoir de cacher aux autres créatures leurs pensées intérieures et les décisions de leur volonté ; tout cela n'est visible que pour Dieu : lui seul a action immédiate sur la volonté et sur la connaissance intellectuelle (2). De là saint Thomas reconnaît sans hésiter un miracle partout où une créature a communication réelle des pensées intérieures et des décisions de la volonté d'une autre créature, sans que celle-ci l'ait préalablement instruite là-dessus ; elle n'a pu en effet avoir cette connaissance que par une inspiration divine. Pour que les Anges puissent communiquer leurs pensées et leurs volontés aux autres Anges, il faut d'abord que ceux-ci saisissent les pensées précises à communiquer, ensuite qu'ils fassent relativement à cette communication acte de volonté, enfin que l'ange exerce sur l'intelligence de celui qu'il veut

(1) *Ibid.* qu. 57. a. 3. — (2) *Ib.* a. 4.

instruire l'action physique, c'est-à-dire immédiate qui est nécessaire. Nous ne pouvons la décrire bien exactement ; Albert le Grand l'appelle *innuitio* : elle forme la langue des Anges (1) qui n'ont pas besoin pour communiquer entre eux d'organe sensible.

Les mystères de la foi, les Anges ne les connaissent pas d'une manière naturelle, encore moins par les idées innées. Les esprits bienheureux seuls en ont une connaissance intuitive par la contemplation du Verbe, et seulement dans le degré où Dieu veut se manifester à eux (1 Cor. 2, 11). Selon le degré de leurs facultés et selon la volonté libre du Verbe qui les illumine, les Anges ont là-dessus une connaissance plus ou moins étendue. Le mystère de l'Incarnation a été révélé à tous les esprits bienheureux dès le commencement, mais non pas avec toutes les particularités spéciales qui se rapportent à la réalisation du décret divin (2)

Pour ce qui est du mode de la connaissance, il est plus parfait chez les Anges que chez les hommes. L'homme pour la plupart des connaissances qu'il acquiert ne tient de la nature que la puissance ; il n'arrive à les posséder d'une manière habituelle que par des efforts et des études pénibles ; et quand il les a acquises, comme dans les mathématiques, dans l'astronomie, l'histoire, les diverses langues, il n'a pas chaque connaissance toujours actuellement présente. Pour ce dernier point, il en est de même aussi chez l'ange, cependant l'ange par nature ne possède pas simplement la puissance en vue de diverses connaissances, mais il a encore la disposition qui lui a été communiquée par Dieu, et qu'il peut à son gré actualiser. L'habitude ajoute à la puissance une grande aptitude et une grande facilité relativement à la nécessité de mettre dans un mode d'activité déterminé une force particulière. Cependant les esprits bienheureux jouissent en outre d'une manière ininterrompue

(1) Albert le Grand, *S. th.* 2. p. 207 et sq. — Alex. Hal. (*Summa* IV q. 15. m. 2) parle du *nutus* des Anges.

(2) Thom. *l. c.* a. 5.

de la vue actuelle du Verbe divin, et de tout ce qu'ils voient en lui (1).

Comme l'intelligence de l'homme, l'intelligence de l'ange peut embrasser à la fois plusieurs choses dans un seul acte, c'est-à-dire tout ce qui est compris dans le concept en question. Les Anges, connaissant par les idées innées, voient dans chacune de ces idées par un seul et même acte tout ce qui est contenu dans cette idée. Mais les esprits bienheureux ne voient en un seul acte, dans la contemplation du Verbe divin, que ce qu'il y a pour eux d'intelligible dans l'essence divine (2).

La connaissance discursive, c'est-à-dire celle qui s'aide du raisonnement et de l'argumentation qui aboutit à une conclusion, est une particularité de l'homme (*homo est animal rationale*), elle est fondée sur la faiblesse de l'intelligence. L'ange par contre connaît immédiatement dans les idées innées tout ce qui y est contenu (3). Sur ce point tous les Scolastiques sont d'accord (4).

C'est encore à cause de la faiblesse de l'intelligence humaine que l'homme ne peut acquérir les idées de l'essence des choses que par synthèse et analyse ; l'ange au contraire par la seule contemplation d'un objet en saisit l'essence (5).

Saint Thomas revient encore sur la distinction établie par saint Augustin entre la *cognitio matutina* et la *cognitio vespertina*. La première est liée à la contemplation de Dieu, par laquelle les choses sont connues telles qu'elles sont en Dieu ; l'autre embrasse l'essence des choses, non pas, il est vrai, à la manière de l'intellect humain par l'abstraction des particularités et des phénomènes matériels, mais

(1) *Ib.* qu. 58. a. 1 : Sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia ; quia semper actu intuetur Verbum et ea quae in Verbo videt ; in hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu.

(2) *Ib.* qu. 58, a. 2. — (3) *Ibid.* a. 3.

(4) Cf. ALEX. HAL. *S. th.* 2. q. 22. membr. 2.

(5) THOM. *S. th.* 1. q. 58. a. 4.

par les idées innées ; et cela comme les choses sont en elles-mêmes et non pas telles qu'elles sont en Dieu (1). Cette dernière connaissance n'est pas le résultat de la contemplation de Dieu, mais une connaissance naturelle.

2. De même que l'intelligence, les Anges ont aussi la volonté comme faculté particulière. Toutes les choses ont été appelées à l'existence par la volonté de Dieu, et attestent d'une manière plus ou moins claire cette volonté qui a le bien pour objet. Toutes les choses inanimées accomplissent nécessairement la volonté de Dieu, c'est-à-dire le bien, quoiqu'elles n'aient aucune connaissance de cet objet de leur tendance. Les êtres sensitifs tendent avec leurs aspirations sensibles à leurs biens particuliers, qu'ils perçoivent par le moyen de leurs sens, et cette tendance est chez eux nécessitante. L'homme tend nécessairement au bien en général (*bonum universale*), en tant qu'il le connaît avec sa raison comme un but nécessaire. Ce vouloir qui se rattache à l'intellect spirituel est une activité de la volonté, et doit par conséquent être aussi propre aux Anges.

La volonté en tant que faculté n'est pas identique à l'essence de l'ange. En Dieu seul l'essence et la volonté sont réellement une seule chose, puisque l'essence divine étant le bien le plus élevé et comprenant en elle tout bien, est l'objet adéquat de la volonté divine. Chez la créature, la volonté va de préférence à un objet en dehors d'elle, et pour ce motif ne peut pas être identique à son essence (2). La volonté est comme l'intelligence réglée sur l'infini ; l'essence des Anges au contraire est quelque chose de créé et de fini.

D'autre part la volonté est réellement différente de l'intelligence de l'ange. Sur plusieurs points on ne peut ré-

(1) *Ibid.* a. 7.
(2) *Ibid.* q. 59. a 2 : Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem.

pondre, avec une entière certitude, sur la question de la différence réelle ou virtuelle des choses correspondantes à nos concepts ; de même en plusieurs cas chez les êtres finis il est difficile de déterminer avec certitude le nombre des facultés réellement différentes. Cependant il faut reconnaître la volonté et l'intelligence comme deux facultés réellement différentes. Tandis en effet que l'intelligence a pour objet le vrai, qui réside dans notre âme même, quoique nous le tirions par abstraction des choses en dehors de nous, la volonté a pour objet le bien qui subsiste en dehors de l'être qui veut, vers lequel cet être tend, afin d'arriver par la possession de ce bien à élever sa bonté propre. Il n'en est pas ainsi en Dieu. L'essence divine est à la fois l'objet de sa connaissance et de sa volonté (1).

Chez l'ange comme chez l'homme la volonté est libre (*liberum arbitrium*) : il en est de même chez tous les êtres intellectuels. Avec leur intelligence, ils connaissent nécessairement le bien en général (*bonum universale*) et doivent aussi le vouloir nécessairement. Mais pour juger dans les cas concrets, si ceci ou cela est un bien ils sont libres ; ils sont aussi libres dans leur volonté et peuvent vouloir autre chose ou même le contraire (2). De là vient aussi qu'il y a chez les Anges un amour nécessaire et un amour qu'ils peuvent exercer librement (*amor naturalis* et *delectio electiva*). Comme le désir du bonheur en général est naturel et irrésistible ainsi est naturel et irrésistible le désir que les Anges ont de cette fin commune. Mais par rapport au moyen d'atteindre le bien en général, les Anges ont le libre choix et exercent leur amour librement. C'est encore là un signe de l'imperfection de la volonté. Ces deux modes d'élever leur volonté nécessairement et librement se retrouvent aussi

(1) *Ib.*

(2) *Ib.* a. 3 : Sed solum id, quod habet intellectum, potest agere judicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium.

bien dans l'amour de l'ange envers lui-même et les autres Anges que dans son amour envers Dieu. L'ange aime Dieu lui-même d'un amour naturel et non libre, puisque nécessairement il préfère le bien le plus parfait, le plus élevé au moins parfait. Mais l'exercice de la charité est libre, car elle a pour objet Dieu, en tant que fin dernière surnaturelle (1).

§ 46.

Les bons et les mauvais Anges *(suite)*.

1. Les Anges comme les hommes ont été par une grâce spéciale de Dieu destinés à une fin surnaturelle, la vision de Dieu. Pour cela, ils ont reçu de Dieu la possibilité passive *(potentia obedientialis)* dans leur nature, c'est-à-dire par la création; mais la disposition positive correspondante ils ne l'ont reçue que par la libre volonté et la grâce de Dieu, d'après l'opinion des Thomistes, et immédiatement après la création et d'après l'opinion des Scotistes seulement comme un supplément accordé plus tard à leur nature. La controverse entre l'école dominicaine et l'école franciscaine sur le moment de l'élévation à l'état de grâce sanctifiante se rapporte aussi bien au premier homme qu'à l'ange. Saint Bonaventure (in Sentt. 2 dist. 4, 1. 9. 2) déclare invraisemblable que cette élévation ait eu lieu plus tard, c'est-à-dire après la création et n'ait pas eu lieu en même temps que la création. Alexandre de Halès avait précisément tenu cette même opinion pour vraisemblable, et en outre avait cru, faussement et sans motif suffisant, que l'élévation des Anges à l'état de grâce sanctifiante avait coïncidé temporellement avec leur élévation à l'état de gloire. Cela le conduisit à admettre cette singulière opinion que les Anges déchus n'avaient jamais eu la grâce sancti-

(1) *Ib.* qu. 60. a. 2. — (2) *Ib.* a. 5.

fiante (1). En tout cas selon l'une et l'autre, il n'a pas été donné aux Anges au moment même de leur création d'atteindre immédiatement leur perfection ou leur fin : ils durent mériter cette perfection (2). Si, comme le veulent les Thomistes, ils avaient été immédiatement au moment de leur création absolument parfaits, soit dans leurs facultés naturelles, soit par la grâce sanctifiante, ils avaient cependant au même moment à actualiser la charité infuse. Cet acte de charité dut être accompli du moins bientôt après la création, en tout cas dans l'un des premiers moments qui ont suivi, et à cela s'ajoute alors à un troisième moment la béatification et la perfection pour tous les Anges qui se sont maintenus dans l'épreuve (3).

2. Par rapport à la mesure de grâce et au degré de bonheur, saint Thomas affirme des Anges qu'ils ont reçu une grâce et une béatitude d'autant plus grandes qu'ils ont été au point de vue naturel créés plus parfaits par Dieu. Car plus leurs facultés naturelles, plus leur intelligence et leur volonté sont parfaites, plus vivement ils connaissent Dieu, leur souverain bien. Dans l'homme au contraire la perfection de l'acte dépend d'autres circonstances et d'autres influences, spécialement de ce que les fonctions de la connaissance et de la volonté sont, ou ne sont pas empêchées ou retenues par la matière et par la sensibilité (4).

La perfection des esprits purs, la contemplation de Dieu ne détruit pas leur nature ni leurs facultés naturelles, ni l'action de ces facultés ne détruit pas davantage leur connaissance naturelle et leur amour (5). La possibilité de pécher ou le pouvoir de commettre le péché a cessé pour les esprits bienheureux, parce que maintenant ils reconnaissent Dieu, à tous les points de vue et si complètement, pour le souverain bien et le contemplent si clairement qu'ils doivent l'aimer avec la même nécessité, que nous le bien

(1) *S. th.* 2. q. 19. membr. 2. — (2) Thom. *S. th.* 1. qu. 62. a. 4.
(3) *Ib.* a. 5. — (4) *Ib.* a. 6. — (5) *Ibid.* a. 7.

en général *(bonum universale)*. Ils ne peuvent affirmer leur libre choix que relativement aux moyens contingents par lesquels ils exercent leur amour envers Dieu, car les moyens pour atteindre ce but peuvent être plus ou moins aptes à cette fin et être connus comme tels (1).

3. Pour les Anges le péché à l'origine fut aussi bien possible que pour les hommes. L'acte de pécher, en tant que violation de la règle légitime se trouve dans toutes les activités des créatures, aussi bien dans les activités naturelles que dans les activités artificielles et morales *(in naturalibus, artificialibus et moralibus)* surtout dans les activités de ces forces qui ne sont pas leurs règles à elles-mêmes. Or Dieu est seul sa règle à lui-même. Aucune créature n'a sa règle dans sa propre essence ; elles la reçoivent de Dieu et en dehors d'elles. Par nature et par leur essence elles sont sujettes à la possibilité de pécher et ne peuvent être élevées au-dessus de cette nécessité que par une grâce particulière de Dieu (2).

L'homme ne peut commettre une faute et pécher qu'autant qu'il choisit avec liberté quelque chose qui est mal ou péché comme par exemple un adultère ; il peut le regarder, il est vrai, par ignorance ou erreur pour un bien, c'est-à-dire pour quelque chose qui répond à sa félicité (3). Chez l'ange, sans doute, une telle ignorance n'est pas possible, car la lumière de sa connaissance n'est pas troublée par la sensibilité. Mais le péché peut s'emparer de lui d'une autre manière : il peut tendre à ce qui est bien d'une manière désordonnée, comme du bien de sa propre personne. De là vient que chez les esprits purs l'orgueil et l'envie sont des espèces de péchés possibles : l'orgueil, quand ils affirment d'une manière

(1) *Ibid.* a. 8. Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita quantum ad multa facienda vel non facienda ; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita ; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

(2) *Ibid.* q. 63. a. 1. — (3) *Ib.*

désordonnée leur prééminence, en se révoltant contre la soumission qu'ils doivent à Dieu ; l'envie, en tant qu'ils s'abandonnent à la tristesse sur le bien des autres, sur Dieu considéré comme le souverain bien, et sur le bien des autres créatures, parce qu'ils y trouvent un obstacle pour faire valoir envers tous l'avantage de leur propre personne (1).

Le prophète Isaïe (14, 13) met dans la bouche du démon des paroles qui témoignent de ses efforts pour s'égaler à Dieu. Il ne faut vraisemblablement entendre cette égalité que comme le désir d'une ressemblance plus grande, car l'œil des esprits purs ne pouvait être assez aveuglé pour désirer s'attribuer l'essence absolue et se proposer un tel but à atteindre. L'esprit malin a aspiré à la ressemblance avec Dieu, en tant qu'il a voulu atteindre la perfection seul avec ses forces naturelles et comme ne la devant qu'à lui-même, et alors même il s'est écarté de la voie naturelle de son bonheur par la vue de Dieu, et du moyen d'atteindre à ce bonheur, qui est la grâce de Dieu. Il voulut encore se rendre semblable à Dieu en s'attribuant une autorité sur les autres Anges (2).

4. Il n'y avait pas dans l'ange, comme dans l'homme à l'état déchu, un penchant naturel au péché. Car le pur esprit doit vouloir le bien en général, c'est-à-dire la béatitude et il n'y a là rien de mauvais en soi. Mais le désir sensuel de l'homme est dirigé vers les biens particuliers et les objets sensibles ; or ces objets ont d'ordinaire quelque défaut ou mal physique et de là le désir de l'homme peut de sa nature se porter sur quelque chose de mal qui est mêlé ou lié à un bien particulier (3). De même que les bons Anges n'ont pas acquis leurs droits au ciel par la première de leurs activités, de même le péché n'a pas été la première activité des Anges déchus. La création des Anges en tant qu'acte de Dieu avait pour but et pour fin leur existence. Le premier

(1) *Ibid.* a. 2. — (2) *Ibid.* a. 3. — (3) *Ibid.* qu. 63. a. 4.

acte des esprits créés par Dieu et qui étant excité immédiatement par Dieu se rattachait à leur création, a donc dû avoir pour objet leur propre existence. Ainsi, d'après l'opinion de saint Thomas, le premier acte des purs esprits a été un acte de connaissance, par lequel ils ont saisi leur propre être, la *cognitio vespertina*, qui a pour objet non les idées divines, mais les copies qui en ont été réalisées dans les choses créées. L'acte qui a suivi a été chez les bons Anges l'acte méritoire d'amour et chez les mauvais leur défection de Dieu (1).

La chute de tous les mauvais Anges ne peut pas être divisible dans la durée et elle a eu lieu au même temps. Pourtant il est possible que le péché d'un ange, vraisemblablement du plus élevé, ait été la cause du péché des autres, si au moment même de sa chute il communiquait ce qui se passait en lui aux autres Anges, au moyen du langage intellectuel. Nous aussi nous pourrions dans un même moment prendre part à une discussion que nous entendons si, êtres sensibles, nous n'avions pas besoin d'un langage perceptible, la propagation des mots par le son jusqu'à notre oreille, et de la réflexion ou délibération (2).

Duns Scot, qui a cherché à affaiblir en plusieurs points la différence des Anges et des hommes, s'écarte aussi en celui-ci de la doctrine du docteur angélique, et non seulement il prend une plus longue durée pour l'affermissement dans la grâce, ou l'endurcissement dans le péché, mais il soutient par suite de ceci, qu'il y a eu plusieurs actions méritoires de la part des bons Anges et plusieurs actions mauvaises de la part des Anges déchus.

Le nombre des Anges déchus est, de l'avis de saint Thomas, moins grand que celui des Anges bienheureux.

5. Les peines dont la justice de Dieu punit le péché des Anges comprennent un obscurcissement de leur intelli-

(1) *Ibid.* a. 6. ad 4um dicendum : Et sic prima operatio fuit omnibus communis sed in secunda sunt distincti.

(2) *Ib.* a. 8. ad 1 um. — (3) *Oxon.* 2. dist. 5. qu. 1. n. 3.

gence relativement aux choses surnaturelles; mais par là leur connaissance des vérités naturelles n'a pas été altérée. La connaissance communiquée par la grâce est, chez les Anges comme chez les hommes spéculative et pratique. De la première, les esprits mauvais peuvent avoir encore gardé beaucoup ; mais la connaissance pratique des choses divines liée à la charité, ils l'ont perdue avec la charité. La punition du péché consiste surtout dans les peines éternelles de l'enfer, et saint Thomas explique leur éternité par la justice divine, qui frappe la faute infinie du péché de peines infinies; il la prouve aussi par l'endurcissement inébranlable dans le mal, qui provient chez les esprits purs de ce qu'ils saisissent l'objet de la faute, non seulement avec leur volonté, mais encore avec leur intelligence d'une manière irrévocable (1). L'homme au contraire saisit l'objet de sa volonté ordinairement avec le raisonnement, par suite d'une argumentation tirée des principes suprêmes, de sorte qu'il peut d'une manière changeante poursuivre, non seulement avec son intelligence, mais encore avec sa volonté, tantôt un objet, tantôt un autre. Mais l'ange saisit tout avec son intelligence, comme avec sa volonté d'une manière irrévocable. A la raison du côté de l'intelligence correspond donc la possibilité du côté de la volonté humaine de passer souvent du bien au mal et du mal au bien (2). Chez le démon un tel passage d'un extrême à l'autre est impossible ; il est inébranlablement affermi dans le mal de sorte que chacun de ses actes réfléchis et volontaires est un péché, quoiqu'il puisse encore accomplir avec ses forces naturelles et nécessairement des actes qui peuvent être physiquement considérés comme bons (3).

(1) Duns Scot a introduit l'indéterminisme dans tous les domaines, même dans la doctrine des Anges, et il a soutenu pour la volonté libre non seulement la prééminence sur l'intelligence, mais encore l'indépendance. L'affermissement irrévocable dans le mal doit, d'après saint Thomas, s'expliquer simplement par la privation de la grâce, dont Dieu a puni les péchés des Anges. (*Oxon*. 2, dist. 7, quest. 1. N. 14. Voir plus bas § 10[illegible]

(2) THOM. *S. th.* 1. qu. 64. a. 2.

(3) *Ibid.* ad 5 um Cf. ALBERT LE GRAND *in Sentt.* 2. dit. 5. p. 67.

A proprement parler, les peines éternelles de l'enfer consistent surtout dans la perte de la vue de Dieu ; mais ces peines, le démon les ressent par des douleurs positives, non pas par des douleurs des sens, il est vrai, mais par des douleurs qui ont leur siège dans la volonté, car celle-ci se détourne avec malice et douleur de tout ce qu'elle ne désire pas, ou désire autrement ou voudrait voir anéanti, et que cependant elle ne peut ni détourner, ni anéantir, comme le feu de l'enfer qui la renferme.

6. L'activité des bons comme des mauvais Anges est rattachée par saint Thomas à la providence divine, puisque toutes les créatures doivent travailler à exécuter ses plans. La doctrine des neufs chœurs d'Anges se trouve, comme dans la sainte Ecriture (1) et dans les Pères (2), chez tous les Scolastiques et spécialement chez saint Thomas ; quoique cependant, comme nous l'avons vu (3), ce dernier ne considère pas tous les Anges comme des parties d'une seule espèce, mais les regarde comme formant chacune une espèce particulière. Il divise le domaine des esprits purs en trois classes principales : celle des amis de Dieu, ceux qui sont le plus près de son trône, et qui comprend les chœurs des Séraphins qui sont les plus élevés, des Chérubins et des Trônes, celle de ceux qui participent à la domination de Dieu sur le monde : à cette classe se rattachent les Dominations, les Vertus, les Puissances ; enfin celle des messagers de Dieu qui comprend les Archanges, les Anges et les Principautés (4).

Mais c'est surtout la foi à l'ange gardien qui a été défendue par tous les Scolastiques et par saint Thomas (5) :

(1) *Eph.* 1. 21. — (2) Voir *Hist. des Dogmes* II. § 27.

(3) Voir plus haut § 44.

(4) S. Bonaventure (*in Sentt.* 2. dist. 9. qu. 1) défend par contre l'opinion que la différence entre les Anges n'est pas spécifique ; tous les Anges au contraire ne forment qu'une espèce. Toutes les différences de rangs et autres différences des chœurs angéliques viennent seulement de la mesure différente de grâce, et de la confirmation différente de leur libre volonté.

(5) Cf. Alex. Alens. *S. th.* 2. qu. 41. memb. 4. a. 3. — Bonav. *in Sentt.* 2 dist. 11. q. 1 Alex. M. *S. th.* 2. tr. q. p. 219. sqq.

à chaque homme depuis le moment de sa naissance, dans les desseins primitifs de Dieu, et à plus forte raison pour l'état déchu, a été donné un esprit pour le garder : le pécheur lui-même en a un et il ne sera pas refusé à l'Antechrist (1) Dans l'état de nature déchue il était encore plus convenable pour la miséricorde divine de donner à l'homme vaincu par le démon un gardien, dans le bon ange. Les mauvais esprits par contre tentent et oppriment les hommes en les attirant au péché ou en leur inspirant le mal (2). L'occupation particulière des Anges est de porter les hommes au péché. Cependant la plupart des Scolastiques mettent à la tentation du diable cette limite ; qu'il ne peut avoir aucune influence immédiate sur la connaissance intellectuelle et la volonté libre de l'homme, mais seulement sur les forces sensibles ; et c'est par là seulement qu'ils peuvent troubler l'intelligence et entraîner la volonté (3). La plus grande influence que Dieu ait permise à l'ange de prendre sur l'homme est la possession, par où il habite dans l'homme substantiellement, *(secundum substantiam)* et s'en sert comme d'un instrument (4).

Les démons ont leur demeure proprement dite dans l'enfer où ils doivent subir la peine de leurs péchés ; mais temporairement, jusqu'au jugement dernier, jusqu'à la séparation complète des bons et des méchants ils peuvent avoir leur demeure dans l'air (*in aere caliginoso*, comme dit saint Augustin *super Gen. ad. litt.* 1. 3 c. 10) pour tenter les hommes ; Dieu le permet pour que les hommes combattent avec plus de vaillance, et que, dans ce combat contre le démon ils développent et fortifient leurs facultés (5). Cependant cet éloignement momentané de l'enfer ne procure aux démons aucun adoucissement à leur douleur, parce qu'ils sont conscients d'être attachés à l'enfer et qu'ils y restent attachés.

(1) *S. th.* 1. qu. 113. a. 4. — (2) *Th.* qu. 14. a. 1.
(3) ALBERT M. *S. th.* 2. 5. 6 p. 165. — (4) ALB. *l. c.* p. 175.
(5) THOM. *S. th.* 1. qu. 64. a. 4.

7. Un peu à côté du domaine de la dogmatique et encore plus de celui du dogme, nous trouvons l'opinion, admise par plusieurs Scolastiques, que les Anges meuvent les corps célestes. Cette opinion tire son origine des Aristotéliciens arabes, qui allaient encore plus loin et qui regardaient les corps célestes comme des êtres animés par des intelligences spirituelles, par analogie avec l'animation du corps humain par l'âme (1). Albert le Grand rejette cette théorie : mais il laisse indécise la question de savoir si l'opinion du simple mouvement des corps célestes par les Anges a un fondement de vérité (2).

Saint Thomas est par contre pour cette dernière opinion, et il pense que les corps célestes sont mus non seulement d'après les lois nécessaires de la pesanteur, mais encore par des êtres raisonnables. Le mouvement dépendant des lois de la nature inconsciente s'élève toujours vers un poin déterminé, et ce point atteint, il cesse. Mais ce n'est pas ainsi que nous apparaît le mouvement des corps célestes, et pourtant il faut qu'ils soient mis en mouvement par des êtres raisonnables, sans que cependant ces êtres soient unis comme formes aux corps célestes pour former des êtres vivants (3). Saint Thomas aurait rétracté lui-même ce raisonnement, s'il avait connu les progrès de l'astronomie dans les temps qui ont suivi. Il est certes bien démontré que les lois des corps célestes de notre système solaire sont purement physiques.

(1) *Métaph.* p. 381. — (2) *Ibid.* p. 37.

(3) *S. th.* 1. qu. 70. a. 3 : Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut gravia et levia, patet ex eo, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit.... quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente.

§ 47

La création du monde matériel et l'œuvre des six jours.

A. La fin du monde matériel se confond avec celle de la création. Cette opinion d'Origène que Dieu a, dès le commencement, donné au monde matériel comme destination et but final de servir de lieu de punition pour les Anges déchus, est rejetée par les Scolastiques. Le monde entier ne forme qu'un cosmos, tout comme dans un ordre moindre les différents membres et les parties constitutives du corps ne forment qu'un corps organisé. Les parties diverses d'une chose servent à des activités déterminées : l'œil sert à voir, l'oreille à entendre, le pied à marcher etc., mais toutes ces activités se confondent harmonieusement et servent à un tout unique, de sorte que les parties et les activités les plus basses et les moins parfaites sont subordonnées aux plus élevées, et toutes ensemble contribuent à la perfection du tout. Il en est absolument de même pour l'ensemble de l'Univers. Chaque créature est créée pour une activité déterminée ; les êtres les moins parfaits servent les plus parfaits ; toutes les choses terrestres ont été subordonnées à la domination de l'homme ; toutes les créatures augmentent et élèvent la perfection de tout l'univers, et celui-ci sert à la glorification de Dieu. En outre les créatures raisonnables ont comme but final de glorifier Dieu et de manifester sa bonté afin qu'elles le connaissent et l'aiment et que par là elles aient part d'une manière bien plus élevée à sa perfection (1).

B. Sur l'œuvre des six jours, il y a à côté de l'explication littérale ordinaire du premier chapitre de la Genèse une autre explication de saint Augustin, que nous avons exposée en son lieu, et qui veut limiter la création à un seul

(1) Cf. Thom. *S. th.* 1. qu. 65. a 2.

moment dans la durée (1). La Scolastique n'a guère fait avancer davantage l'explication de l'œuvre des six jours ; elle s'est contentée de répéter les explications qu'elle tenait des anciens Pères de l'Eglise, de faire ressortir la possibilité de la théorie augustinienne, et de ruiner les vues philosophiques d'alors qui prétendaient expliquer avec plus de précision les opinions des Pères. Il ne faut pas attendre des théologiens du moyen âge plus de considération à l'égard des résultats de la géognésie moderne, puisque cette science n'existait pas. Albert le Grand se déclare pour l'opinion de saint Augustin parce qu'elle donne plus de part à la toute-puissance divine. Saint Thomas traite cette question très en détail, sans cependant déclarer l'une ou l'autre interprétation exclusivement juste. Si on regarde de près, on voit que les différences entre les deux interprétations ne sont pas si importantes qu'elles peuvent paraître du premier coup d'œil, et qu'elles reviennent surtout à ceci, que saint Augustin admet bien pour l'œuvre proprement dite de la création plusieurs phases, mais aucune durée temporelle proprement dite ; et par contre, pour action successive des causes potentielles placées dans la nature lors de la création il n'exclut pas une durée plus longue. Saint Thomas expose ainsi les différences (3) :

1. Relativement au premier verset de la Genèse : au commencement Dieu créa le ciel et la terre, l'explication de saint Augustin suppose qu'il s'agit ici de la création de la matière informe, de la matière considérée comme cause purement potentielle des choses sans aucune forme. Par contre les autres Pères admettent l'explication communément acceptée : par *ciel* et *terre* il ne faut pas seulement entendre la matière première seule et pour soi, mais la matière liée aux formes substantielles primitives, c'est-à-dire la matière déjà constituée dans les éléments : le feu,

(1) Voir *Hist. des Dogmes* II § 26. — (2) *Sum theol.* 2. tr. 11. qu. 46.
(3) *Quaest dispp.*, qu. 4. a. 2.

l'eau, l'air, la terre. Au commencement tous ces éléments n'étaient pas encore ordonnés, mais étaient confondus ensemble dans une sorte de chaos. Seulement saint Augustin ne voulait pas que la matière première eût existé, un temps quelconque, privée de forme ; bien plus la création d'après lui avait eu lieu en un moment, du moins pour les causes potentielles de toutes les choses matérielles. Il séparait seulement les différents aspects de l'œuvre de la création, d'après leur rapport causal, selon qu'ils sont reconnus différents des créatures raisonnables, et il croyait pouvoir ainsi les placer sous les divers points particuliers du récit mosaïque. La formation de la matière par les éléments particuliers, le feu (la lumière), l'air, l'eau et la terre, il pensait pouvoir la distribuer dans les trois premiers jours de la création, de sorte cependant que ces trois jours ne font qu'indiquer trois actes de l'Intelligence se rapportant à ce qui a été créé à la fois. La formation ordonnée de ces éléments, peut, comme l'accorde saint Augustin, avoir eu lieu plus tard et dans un développement progressif, tandis que tous les autres Pères veulent qu'elle ait eu lieu dans la première moitié de l'œuvre des six jours.

2. Par la création des plantes et des animaux aux troisième, cinquième et sixième jour de la création, saint Augustin entend la production des causes potentielles nécessaires des êtres dits organisés, causes qui ont été déposées dans la matière, pour se produire actuellement en leur temps, à la volonté de Dieu. Les autres cependant entendent le récit de la Genèse littéralement ; ils l'entendent de la production des créatures à une existence actuelle.

3. La différence capitale entre les grands docteurs de l'Eglise et le reste des Pères porte donc principalement sur la durée de la création et la manière d'entendre les causes potentielles de toutes les choses matérielles, causes que Dieu créa au commencement. D'après les premiers le monde matériel a été, au sens où nous l'entendons

ici, créé à la fois et en un moment et la Genèse n'a divisé cette création des choses matérielles dans l'œuvre des six jours que pour que les créatures raisonnables pussent saisir l'ensemble de sa création comme un tout suivi et la répartir dans les moments particuliers qui mesurent leur durée. Par contre les autres Pères entendent l'œuvre des six jours comme la production des diverses créatures dans leur existence actuelle, et acceptent pour cela la durée indiquée dans la Genèse.

4. Les défenseurs de l'explication littérale admettent après la création du ciel et de la terre une période plus longue, mais indéterminée, jusqu'au commencement de l'œuvre des six jours : ceci est pleinement en accord avec le résultat des recherches modernes. Par rapport à l'œuvre des six jours, saint Thomas dit que l'interprétation de saint Augustin est plus subtile (subtilior) et partant plus commode pour échapper aux objections des naturalistes. Si au lieu de la connaissance que les Anges, ont dû avoir des six principaux moments de la création par la *cognitio matutina et vespertina*, on considère celle qu'ont acquise par leur intelligence les créatures raisonnables en général et par conséquent l'homme, on arrive alors naturellement à l'interprétation qui est encore aujourd'hui la plus répandue : à savoir que la sainte Ecriture n'a voulu entendre dans l'œuvre des six jours que l'ensemble idéal des divers moments de la création, *(ordinem naturae, non ordinem temporis)*. La connaissance des choses consiste en effet dans la diffusion de la lumière intellectuelle ou spirituelle sur ces choses, et peut, par opposition aux ténèbres et à la nuit, être appelée jour (1). La manière originale et un peu étrange de saint Augustin d'appeler la connaissance

(1) Cf. Thom. quaest. dispp. qu. 4. a. 2 : Unde sicut praesentatio lucis corporalis super haec inferiora diem facit temporalem, ita praesentatio lucis spiritualis intellectus angelici super res creatas diem facit spiritualem, ut secundum hoc isti sex dies distinguantur secundum quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendis applicatur.

qu'ont les Anges des choses créées *cognitio matutina* et *cognitio vespertina* est retenue par le docteur angélique ; mais il explique ces deux connaissances avec plus de précision. La *cognitio matutina* est en effet, d'après saint Augustin, la connaissance des choses d'après la connaissance idéale qu'ils en ont déjà dans le Verbe avant l'existence du monde ; mais d'après saint Thomas elle est naturelle, parce que les Anges arrivent même par des voies naturelles jusqu'à la compréhension des idées divines, ou surnaturelle en tant qu'elle a été donnée avec la vision de Dieu, et qu'elle est conditionnée par le *lumen gloriae. La cognitio vespertina* par contre a pour objet l'être réel que les choses créées, en tant que *substantiae primae*, ont reçu par la création et possèdent en elles-mêmes. Cette connaissance, les Anges, au dire de saint Thomas, l'acquièrent au moyen des idées innées, c'est-à-dire par l'application de ces idées aux choses réelles. D'autre part la connaissance des Anges est appelée *cognitio matutina et vespertina*, mais non *meridiana*, parce que comparée à la connaissance absolue de Dieu, elle a toujours des imperfections et des ténèbres. L'une s'appelle *matutina* parce qu'elle penche vers le plein jour, c'est-à-dire vers la connaissance absolue de Dieu ; l'autre *vespertina*, parce qu'elle finirait dans les ténèbres, si elle n'était éclairée de Dieu et si ceux qui la possèdent ne la rapportaient à la glorification de Dieu. La connaissance des démons par conséquent ne doit être appelée ni *cognitio matutina* ni *vespertina*.

Cependant pour saint Thomas l'explication commune des Pères est plus claire et plus conforme à la lettre de l'Ecriture sainte, quand ils admettent pour l'achèvement de la formation de la nature matérielle et pour l'ornementation de la création terrestre par les êtres organisés, une durée et un développement progressif. Le développement de toutes les choses finies est plus ou moins attaché au temps. D'après cette interprétation le ciel et la terre avec tous les éléments essentiels auraient donc été au commence-

ment créés comme un chaos inextricable, et dans ce chaos auraient été déposées les causes potentielles générales des diverses choses matérielles. Ces *rationes radicales* des choses, qu'accepte saint Augustin, trouvèrent chez les Scolastiques, après Albert le Grand, un accueil d'autant plus enthousiaste, qu'ils pouvaient y trouver un accord avec les Aristotéliciens arabes, spécialement avec Averroès (1).

Combien de temps l'œuvre de Dieu est-elle demeurée dans cet état ; combien de temps s'est-il écoulé pour que les éléments constitutifs du globe terrestre se soient enfin réunis, la sainte Ecriture ne le dit pas. Mais en attendant régnait sur la terre le « tohu bohu » ; les éléments transmetteurs de la lumière et de la chaleur, l'éther, l'air et les eaux n'étaient pas encore séparés des autres éléments. Leur séparation, leur ordonnance et leur consolidation forme la première moitié de l'œuvre des six jours ; car au premier jour a dû avoir lieu la séparation de la matière lumineuse (les Scolastiques le supposent du moins) et de l'éther conducteur de la lumière et de la chaleur, la séparation des régions supérieures de l'air et des inférieures. Au deuxième jour eut lieu la séparation des eaux, de sorte que les basses couches de l'air furent séparées des eaux condensées. A cette œuvre du troisième jour vint s'ajouter sur la terre la séparation des continents d'avec les eaux.

La seconde moitié de l'œuvre des six jours est, d'après saint Thomas, l'ornementation des parties de la création ordonnées et séparées dans les trois premiers jours, de sorte qu'il y a un rapport intime entre le quatrième jour et le premier, le cinquième et le second, le sixième et le troisième. Ceci est très clair dans le rapport du cinquième jour au second et du sixième au troisième; en effet les parties de la création terrestre séparées au second et au troisième jour ont été animées et parées,au cinquième et au sixième,

(1) Cf. Alb. le Grand *S. th.* 2. tr. 3. p. 182.

d'êtres organisés correspondants. Au premier jour eut lieu la séparation du ciel et des corps célestes d'avec la terre, et au quatrième jour, l'ornementation et l'achèvement du ciel et des corps célestes. Si maintenant nous prenons la création du ciel de la terre et des eaux, au-dessus desquelles planait l'esprit de Dieu, effectuée au commencement, nous avons alors trois degrés : d'abord la création *ex nihilo*, des éléments non encore séparés, ensuite la formation des trois parties essentielles de la création : du ciel, des eaux et de la terre ; et enfin dans la seconde moitié de l'œuvre des six jours l'ornementation de ces diverses parties. Voilà une manière d'envisager la création, très simple, et qui se présente d'elle-même à l'œil observateur de tout homme, même dépourvu d'instruction, pourvu qu'il distingue sur la terre les continents de la mer et qu'il distingue ces deux éléments, la terre et le ciel qui environne la terre (1).

La sainte Ecriture met aussi les étoiles dans l'œuvre des six jours ; la raison en est, au dire de saint Thomas, d'empêcher que les Juifs ne fussent portés à l'adoration superstitieuse des étoiles. Celles-ci ne sont, comme les plantes et les animaux qu'une œuvre de Dieu sur la terre, et doivent servir l'homme. Parmi leurs buts divers, saint Thomas en fait ressortir trois : premièrement celui d'éclairer la terre, ensuite de produire les changements des saisons et de favoriser la fertilité de la terre par des alternatives de chaleur et de pluie ; enfin pour servir aux hommes à marquer le temps et les amener à une activité réglée (2).

(1) Cf. Thom. *quaestt. dispp.* 4. a. 2 : Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturae corporalis : prima videlicet quae significatur nomine caeli ; media quae significatur nomine aquae, et infima quae significatur nomine terrae — et prima pars, videlicet caelum, distinguitur prima die, et quarta die ornatur. Media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die, et quinta ornatur : ita conveniens fuit infima pars, videlicet terra, quae tertia die distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu et secundum species proprias ornaretur. Cf. *S. th.* 1. qu. 69. a. 1. et 2.

(2) *S. th.* 1. qu. 70. a. 2.

Le septième jour, celui du repos, signifie que Dieu n'a pas trouvé sa fin et son bonheur dans les œuvres qu'il avait créées, mais en lui-même. De là la prescription de la loi qui ordonne de consacrer à Dieu et de sanctifier le septième jour de la semaine, afin qu'en ce jour l'homme se sanctifie et s'offre à Dieu, lui et ses œuvres (1).

§ 48.

Doctrine de la conservation et du gouvernement du monde. La Providence et le miracle.

1. Le monde a été, dans toutes ses parties constitutives, appelé de Dieu à l'existence par la création et il a besoin encore de l'activité conservatrice de Dieu, pour persévérer dans l'existence. Les créatures ne peuvent ordinairement contribuer, que d'une manière indirecte à la conservation des choses, en les préservant de tout ce qui peut entraver leur développement et en éloignant d'elles toutes les influences destructrices. Directement elles ne peuvent rien pour la conservation de l'existence des choses ; tout au plus peuvent-elles y contribuer, comme causes instrumentales dans la main de Dieu, et elles sont, en effet, employées par Dieu dans ce but. En effet, si Dieu dans la création des choses ne s'est pas servi d'autres êtres comme causes instrumentales, mais a tout créé immédiatement, il procède autrement dans leur conservation et emploie d'autres êtres comme causes instrumentales. La cause primaire conservatrice du monde est Dieu, et en effet il le conserve, non seulement indirectement en retenant les causes destructrices, mais

(1) Quaestt. dispp. 4. a. 2 : Ita etiam et nos non in ejus operibus aut nostris discamus sicut in fine quiescere, sed ab operibus in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus. Propter hoc enim institutum est, ut homo sex diebus laborans in operibus propriis septima die quiesceret cultui divino et quieti divinae contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maxime consistit.

(2) Cf. Thom. *S. th.* 1. qu. 104. a. 2.

encore directement, en influant continuellement sur son existence. Cette influence est si nécessaire pour les choses finies, que, si elle cessait, elles retomberaient aussitôt dans le néant.

On ne peut attribuer aux créatures la causalité d'autres êtres, qu'autant qu'elles emploient pour de nouvelles formations la matière qui se trouve déjà dans le monde, ou qu'elles mettent en activité les forces immanentes qui s'y trouvent. C'est ce que les Scolastiques expriment en disant que les créatures peuvent seulement produire le *fieri* d'autres êtres, non le *esse*. C'est dans le premier sens que du marbre l'artiste crée un chef-d'œuvre, ou que l'architecte bâtit une maison avec les matériaux déjà existants. Même l'être qui engendre ne produit pas l'existence, au dire de saint Thomas, mais seulement la naissance, le *fieri* de l'être engendré ; il ne produit pas l'existence de la forme engendrée, car il devrait alors causer l'existence de sa propre forme qu'il partage avec l'être engendré, c'est-à-dire se causer lui-même ; il fait seulement que la forme soit unie à une matière déterminée pour produire un tout vivant (1).

Pourquoi donc le monde pour persévérer dans son existence a-t-il besoin de la conservation divine et cela d'une façon telle que, si cette conservation cessait, le monde retomberait dans le néant ? Quand quelque chose est la cause unique et complètement productrice d'un effet, et que cette cause cesse son efficacité, l'effet cesse aussi dès lors. Il y a un arrêt dans le développement d'une chose aussitôt que la seule cause efficace cesse. De même l'existence cesse aussi dès que la seule cause complètement efficace, Dieu

(1) Thom. *S. th.* 1. qu. 104. a. 1 : Sed potest esse causa hujusmodi formae, secundum quod est in materia, id est, quod haec materia acquirat hanc formam, et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem. D'autres Scolastiques regardent les générateurs comme des causes instrumentales ou coefficientes de l'être de l'individu engendré ; par exemple Denys le Chartreux (*in Sentt.* l. 2. dist. 1. qu. 8.), à la suite de Richard.

retire son activité créatrice (1). Saint Thomas trouve même des analogies dans le monde terrestre : à ce propos il faut excuser maintes inexactitudes dues à sa faible connaissance des choses naturelles. Il veut que nous trouvions la confirmation de ce qu'il a dit dans l'éther qu'illumine la lumière du soleil. Aussitôt que le soleil n'envoie plus ses rayons éclairants jusqu'à l'aire qui nous environne, nous avons dans l'air l'obscurité à la place de la lumière, parce que l'air ne peut plus renfermer en lui la lumière. C'est dans un rapport semblable que se trouve l'existence des créatures vis-à-vis de Dieu : elle cesse aussitôt que Dieu retire son action. Par contre l'eau et l'air agissent tout autrement par rapport à la force réchauffante du soleil et du feu : ils gardent encore beaucoup de chaleur même quand a cessé l'action efficace du feu, parce que leurs éléments possèdent la force passive d'absorber en eux la chaleur. Ainsi parle saint Thomas. Si nous partons du point de vue de la physique de nos jours nous devrons dire que l'eau spécialement possède la force de retenir la chaleur, et de la maintenir longtemps, comme une force captive, pour plus tard la communiquer aux autres corps, mais les parties constitutives de l'air chauffées à un haut degré gardent aussi une force éclairante ; et la flamme des cierges sont des gaz brûlants et éclairants. Les images empruntées par saint Thomas à la nature n'expliquent la vérité théologique en question qu'autant qu'on les considère d'après l'apparence ordinaire des choses.

2. Les Scolastiques ne s'entendent pas quand il s'agit de préciser les rapports entre la création du monde et sa conservation. Saint Thomas, à la fin de sa comparaison de l'air éclairé par la lumière du soleil appelle la conservation du monde une création continuée. De même

(1) *Ib.* : Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri ; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse.

que l'air devient et demeure par la même action du soleil doué de propriétés éclairantes, de même la créature garde et conserve son existence par une seule et même action efficace de Dieu, qui en tant que telle est au-dessus de tout temps. La conservation des mondes est par conséquent la continuation de la création (1).

D'autres, comme Henri de Gand (2), soutiennent au contraire que la conservation du monde doit être distinguée de la création, de même que le résultat de l'une est différent de celui de l'autre. Si le résultat de la conservation du monde était identifié avec celui de la création, l'existence du monde serait dans un devenir continuel (*in continuo fieri*), tandis qu'on est obligé d'accorder que le monde ou les choses qu'il contient ont une existence substantielle et durable. D'ailleurs saint Thomas nomme l'effet de la création non un simple devenir des choses mais l'existence des choses. Quant à l'effet de la conservation, il le nomme non un devenir continué, mais une existence continuée.

Richard veut également maintenir, sinon une réelle, du moins une virtuelle différence (*differentiae rationis*) entre la création et la conservation du monde, car l'effet de l'une et de l'autre est différent. La création en effet, produit pour les créatures la réception de l'être, (*accipere esse ex nihilo*), la conservation produit le maintien dans l'existence (*permanentia rei in esse*).

Pourtant, il faut dire en faveur des termes de saint Thomas que la conservation du monde ne produit pas un effet nouveau ; elle ne fait que prolonger l'existence que la création a produite. Peu importe que l'existence des esprits purs, comme celle de la matière première soit impérissable, (ce que saint Thomas remarque expressément) ; cela ne

(1) *L. c.* : Verumtamen conservatio rerum a Deo non est per novam aliquam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae actio est sine motu et tempore, sicut et conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.

(2) *Quodl.* I. qu. 7.

veut pas dire que l'existence leur est propre par elle-même, mais simplement que Dieu n'a pas fait dépendre la conservation de leur existence de l'influence des autres créatures. Leur existence n'a pas été dépendante de Dieu seulement au moment de la création, mais elle le demeure toujours de sorte que Dieu aurait pu décréter de toute éternité de laisser retomber le monde actuel dans le néant. Leur existence est toujours une existence communiquée, une sorte de milieu entre le néant et l'être absolu, c'est ce que saint Thomas met bien en lumière par l'expression que nous citons. Cependant on se tromperait sur le sens de l'expression « *création continuée* » si on considérait cette continuation, comme une manifestation renouvelée, dans le temps et à chaque moment de la volonté créatrice. Ces deux choses, création et conservation ne sont pour Dieu qu'un acte au-dessus de toute durée, puisque Dieu de toute éternité a décidé librement d'opérer par ces deux actes aussi bien le passage du néant à l'être, que la durée infinie de cette existence.

Les Scolastiques postérieurs, comme Denys le Chartreux (1), se rangent la plupart du côté de saint Thomas.

La possibilité pour le monde de retomber dans le néant, celui-là seul peut la nier, qui fait venir l'origine du monde d'un travail naturel et nécessaire de l'être absolu, ou qui de toute manière tient la création pour nécessaire. Si on admet la liberté de la création, cette possibilité s'impose d'elle-même (2). Cependant nous pouvons affirmer avec certitude que Dieu n'anéantira pas le monde, et le motif nous le trouvons dans les données de la sainte Ecriture (Eccl. 3. 14) et dans la considération des perfections divines. Car Dieu opère *ad extra* ou conformément aux règles et aux lois qui ont été données aux créatures en raison même de leur nature, ou d'une manière miraculeuse ; et ceci seulement dans l'intérêt de l'ordre surnaturel. Or Dieu

(1) *In Sentt.* 2. dist. 1. qu. 8. — (2) Cf. Thom. *S. th.* 1. qu. 103. a. 3.

ne peut anéantir le monde pour aucune de ces deux raisons. Pour les créatures spirituelles, la possibilité d'être anéanties ne vient pas de leur nature, encore moins pour la matière. Au contraire : de même que les créatures spirituelles ont reçu la potentialité d'être unies à Dieu, de même les créatures matérielles ont la puissance d'être unies à une série infinie de formes et de choses. Miraculeusement, Dieu ne produira pas l'anéantissement de ces parties constitutives de sa création ; car la conservation du monde, eu égard à l'ordre surnaturel une fois établi, contribue plus à la glorification de Dieu que leur anéantissement (1).

3. Le gouvernement du monde comprend, en dehors de la conservation du monde, la direction efficace et la conduite du monde vers une fin suprême. Pour Dieu, en tant qu'étant l'être le plus parfait, cette fin ne peut pas être en dehors de lui-même ; mais elle doit être en dehors du monde. Elle doit être en dehors du monde, car le monde qui confine d'une part à la négation de l'être, n'est pas ce qu'il y a de plus grand et de plus parfait. Cette fin ne peut être en dehors de Dieu, car dans cette supposition, Dieu serait un être qui aurait besoin de quelque chose et ne pourrait pas être considéré comme le souverain bien ; elle ne peut être que Dieu lui-même. La sainte Ecriture enseigne que le gouvernement du monde a cette fin (Sag. 14, 3), et notre raison nous oblige à accepter cet enseignement, soit que nous saisissions l'ordre effectif et la finalité du monde, ou que nous partions de la juste idée de Dieu, et de sa bonté envers les créatures (2).

Le gouvernement du monde, s'il doit être le meilleur possible, doit partir d'un seul être dirigé vers une seule fin suprême. L'unité est liée inséparablement au souverain bien ; le souverain bien ne peut être imaginé que comme un. Chaque chose tend nécessairement vers le bien, et aussi

(1) Cf. Thom. a. 4. — (2) *Ibid.* qu. 104. a. 1.

vers l'unité ; la destruction de l'unité est la ruine ou la mort de toute chose, elle est redoutée, elle n'est pas voulue par la nature. Si le but du gouvernement du monde est nécessairement un, il ne peut, en tant qu'étant le meilleur, ne venir que d'un seul être, de Dieu.

4. La Providence de Dieu n'est qu'une plus exacte définition du gouvernement du monde : elle fait mieux ressortir la protection spéciale de Dieu contre tous les dangers et tous les maux, et sa bonté dans la conduite des créatures libres. Les Scolastiques ont défendu aussi cette vérité, extraordinairement consolante, que la providence divine s'occupe de tout, des plus petites choses, comme des plus importantes. Rien donc dans le monde n'est livré au hasard, quoique beaucoup de choses puissent arriver contre le cours ordinaire des causes naturelles (1).

5. Saint Thomas considère encore de plus près l'influence de Dieu sur les créatures pour mieux montrer la possibilité de l'intervention immédiate de Dieu dans le monde naturel comme dans le monde surnaturel. Dieu, pour unir les différentes formes avec la matière, et pour mouvoir celle-ci se sert d'ordinaire de diverses causes instrumentales ; mais aussi il peut donner immédiatement la forme à la matière et la mouvoir de même, parce que lui-même est le créateur de toutes choses et de toutes les causes potentielles. Semblablement, à côté de l'influence médiate ordinaire, il s'est réservé sur les créatures une influence immédiate. Ainsi, Dieu peut élever la puissance de leur intelligence en tant que faculté et lui imprimer les images intelligibles (*species intelligibiles*) des choses à connaître. C'est de même façon que Dieu influence la volonté libre des créatures raisonnables, soit du côté de l'objet, soit du côté du principe. Au premier point de vue, les biens particuliers du monde fini attirent la volonté, mais non pas à un degré qui corresponde à la faculté volontaire. Car celle-ci de sa na-

(1) Cf. Thom. a. 7.

ture tend au bien suprême et souverain, et ce n'est que par là qu'elle peut être complètement satisfaite. Aussi Dieu, le bien par excellence, peut seul, en tant qu'objet, mettre la volonté en mouvement d'une manière correspondante. De même, comme créateur de la volonté libre, Dieu peut l'élever et la fortifier du côté du principe. Ce mouvement de la volonté par Dieu n'empêche cependant pas que la volonté se meuve aussi elle-même (1).

6. Le gouvernement du monde par Dieu n'exclut pas le miracle, mais au contraire le comprend. Le miracle est un fait merveilleux qui se produit extraordinairement, dont la cause est cachée, et qui doit être rapporté non à la nature, mais à Dieu (2). Plus la force qui se révèle dans le miracle dépasse la force de la créature, plus le miracle est grand ; il atteint enfin son plus haut degré quand une force finie ne pourrait jamais produire d'elle-même l'effet en question, comme par exemple la glorification du corps humain dans la résurrection du Christ. Ici l'effet dans son essence (*secundum essentiam, sive esse*) dépasse les forces naturelles (*supra naturam*) sans cependant être contre la nature, (*contra naturam*) si on entend par là la loi immuable fixée par Dieu, dès l'éternité. Mais elle est contre la nature, si on entend par là le cours ordinaire des choses (3).

Dans une seconde catégorie viennent ces miracles qui au moins dépassent absolument les forces du sujet particulier dans lequel le prodige est produit, quoique la nature puisse d'une autre manière et dans d'autres circonstances produire cet effet. Ainsi la guérison de l'aveugle-né de

(1) *Ib.* qu. 105. a. 4. Ad 3. dicendum quod si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum ; sed quia per hoc quod moveatur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se... ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

(2) *Ib.* a. 7 : Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus.

(3) Cf. Albert M. *S. th.* 2. tr. 8. p. 190. — (4) Thom. *l. c.* a. 8.

l'Evangile est un miracle de ce second ordre, quoique la nature d'ailleurs, mais dans d'autres circonstances, puisse rendre la puissance visuelle et la lumière des yeux. Il en est de même de la résurrection des morts : car l'effet en lui-même, la communication de la vie du corps peut se produire naturellement, quoiqu'il ne se produise jamais sur un cadavre.

Dans une troisième catégorie viennent se ranger les miracles qui ne dépassent les forces ordinaires de la nature que par la manière dont ils sont produits (*secundum fieri*) ; comme la guérison subite de la fièvre par une parole, ou l'apaisement subit de la mer en courroux. La possibilité d'une pareille intervention merveilleuse de Dieu dans le monde est inséparablement rattachée à la création du monde par Dieu ; sa fin et sa nécessité relative viennent de l'ordre surnaturel qui a besoin du miracle pour obtenir créance.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE DES DOGMES CHRISTOLOGIQUES ET SOTÉRIOLOGIQUES AU MOYEN AGE

CHAPITRE PREMIER

§ 49

L'adoptianisme.

L'Espagne avait de bonne heure accepté le Christianisme et déjà dans les temps patristiques, elle avait, comme une province prospère de l'Eglise, pris une part active à toutes les affaires générales de l'Eglise. Plus tard l'invasion arienne des Wisigoths affaiblit l'organisation ecclésiastique et ensuite les hordes des Arabes mahométans venus d'Afrique l'avaient en partie détruite. Pourtant dans le cours du sixième et du septième siècle, l'hérésie (Arianisme et Priscillianisme) venait d'être vaincue, et la vie ecclésiastique était, grâce à de nombreux évêques pleins de zèle, renouvelée et raffermie. Tout le sixième siècle est rempli d'une série de conciles tenus à Tolède ; leurs décrets prenaient un caractère universel et étendaient le développement de la doctrine : c'est d'un de ces conciles qu'est venue l'addition du *Filioque* au *Credo*. Au septième siècle, saint Isidore de Séville (570-636) eut une grande part au renouvellement de la vie ecclésiastique.

Ses diverses œuvres théologiques, quoique n'étant le plus souvent qu'un abrégé des écrits des saints Pères, furent tenues en grande considération. Cependant dans les mouvements continuels de peuples, et dans les nombreuses oppositions, que l'irruption des Maures ne faisait que fortifier, l'hérésie releva de temps en temps la tête. Au huitième siècle, elle reparut de nouveau avec Migetius, dont il est difficile, à cause du peu de renseignements que nous possédons, d'établir clairement la doctrine. D'après l'écrit de l'évêque Elipand de Tolède (1), publié par le savant espagnol Henrique Florez dans la *España sagrada* (T. V. 543 et sqq.), il semble que Migetius ait renouvelé des erreurs sabelliennes et donatistes ; spécialement au lieu de trois personnes éternelles, il admettait trois apparitions temporelles de Dieu dans David, Jésus-Christ et saint Paul, et interdisait de la façon la plus rigoureuse tout commerce avec les pécheurs et les infidèles. Un synode de Séville en 782 condamna ces erreurs. Mais il se produisit en cette occasion ce qui arrive souvent : celui qui combattait l'erreur tomba dans l'extrême opposé. Au lieu de mêler le divin et l'humain ou au lieu de rapporter, comme l'avait accepté Migetius, l'humain à Dieu, comme quelque chose d'accidentel, Elipand enseigna la séparation de l'élément divin et de l'élément humain, et admit dans le Christ deux personnes. C'est là la doctrine propre de l'adoptianisme tel qu'il fut d'abord enseigné par Elipand dans un écrit à Migétius. « Nous enseignons, dit-il (2), que la personne du Fils, que tu égales au Père et au Saint-Esprit, est non pas celle qui a été engendrée de la race de David selon la chair, dans le temps, mais celle qui éternellement a été engendrée du Père ; celle dont il a été dit par le prophète, avant qu'elle eût pris chair : *ante colles ego parturiebar*. Après avoir pris la chair la seconde personne de la Trinité est, non pas, comme tu le dis, celle qui selon la chair dit : « le Père est plus grand que

(1) Cf. Héfélé : *C.-G.* III. 587. — (2) *L.* c. p. 540.

moi » ; mais celle qui dit : « moi et le Père, nous sommes un ».

Les adoptianistes, il est vrai, ne voulaient pas admettre qu'ils renouvelaient le nestorianisme et supposaient deux personnes dans le Christ (1). Mais, en fait, affirmer que le Christ par son côté humain n'était pas le Fils propre, mais seulement le Fils adoptif de Dieu, c'était bien venir à la dualité des personnes. Dans cette erreur, comme dans la plupart des erreurs christologiques, on omettait de distinguer entre la nature et la personne, puisqu'on rapportait à une personne humaine ce qui peut être affirmé en pleine vérité de la nature humaine, et on produisait ainsi deux personnes dans le Christ.

A cette erreur Elipand gagna (2), outre plusieurs évêques d'Espagne, Félix, évêque d'Urgel, ville qui appartenait alors à l'empire franc ou carolingien. Par là furent plus particulièrement éveillées la vigilance des évêques francs et l'attention de l'Empereur, qui dans l'intérêt du royaume n'entendait pas laisser briser l'unité de foi.

L'erreur des adoptianistes ne contient spécialement qu'une proposition capitale, à laquelle vient se rattacher une autre conséquence pour la divinité du Fils de Marie.

1. Elipand pas plus que Félix ne voulaient originellement se rendre coupables de nestorianisme, car ils rejetaient la doctrine de deux personnes dans le Christ. Mais en acceptant une double filiation divine dans le Christ, l'une naturelle, celle du Verbe divin, l'autre adoptive, celle de l'homme Jésus, ils supposaient quoiqu'ils protestassent du contraire, une double personnalité dans le Christ. Les adoptianistes sont donc par rapport aux nestoriens dans la même situation que les monothélites par rapport aux monophysites. Les monothélites affirmaient l'unité de la

(1) Cf. PAUL. *c. Fel.* 1, 9.

(2) Quelques-uns ont voulu, d'après Eginhard (*Annales* ad annum 792) conclure que Félix était le père de l'adoptianisme ; mais Alcuin (ep. 1 ad Leidr.) affirme le contraire.

volonté, et prétendaient avec cela ne pas enseigner l'unité de la nature. De même les adoptianistes soutenaient la dualité de filiation dans le Christ, et pensaient ne point établir par là la dualité de personnes. Ils ne voulaient donc pas au commencement renouveler simplement le nestorianisme ; mais en voulant attacher à tort une importance spéciale à la différence entre les deux natures dans la dénomination de Notre-Seigneur ; ils furent par le fait poussés à séparer, comme les nestoriens, les deux natures de Jésus-Christ en deux personnes. Ils se trompèrent par conséquent sur la « communication des idiomes », cette question sur laquelle il est si facile de se tromper dans un sens ou dans l'autre. Elipand expose cette erreur dans une lettre à l'abbé Fidelis (785), où il se défend contre deux adversaires de son erreur, contre Beatus, abbé de Libana, dans les Asturies, et contre Ethérius, évêque d'Osma en Espagne : « Si quelqu'un ne reconnaît pas que Jésus est fils adoptif de Dieu par sa nature humaine, non par sa divinité, qu'il soit hérétique (1) ». Beatus et Ethérius ont composé (2) un écrit en deux livres contre Elipand. Avec eux, tous les adversaires d'Elipand, et de plus Alcuin *(Libellus adv. haer. Felicis episc.)* ont vu dans cette erreur le point principal de l'hérésie (3).

2. Dans le cours de la lutte, Félix d'Urgel en vint encore à d'autres propositions erronées, il déclara que le Christ en tant que fils adoptif de Dieu n'était pas vraiment Dieu ; mais était simplement appelé Dieu et était simplement un *Deus nuncupativus* (4). Il avait été divinisé après

(1) Cf. Frobenius (*opp. Alc.*) II. 587.

(2) Ces livres n'ont été conservés qu'en partie et se trouvent dans Migne t. 96 et dans Gallandi. (*Bibl. PP.* XIII).

(3) Cf. Alcuin *l. c.* c. 35 : Non sicut quidam improba caecitate illum in divinitate proprium Dei Patris esse Filium ; adoptivum vero ejusdem Dei Patris in humanitate affirmant : et si ita esset, omnino duo Filii essent ; quia nequaquam, ut praefati sumus una esse potest persona in proprio Filio et in adoptivo ; quia unus ex illis verus est Filius, alter itaque non verus.

(4) Cf. Alcuin *c. Fel.* I. 5. Paulin *c. Fel.* I. 19.

son adoption, tout comme nous sommes déifiés par la grâce sanctifiante.

3. C'était de même une conséquence de l'adoptianisme que de dire que le Christ par sa nature humaine était serviteur de Dieu (*servus Dei*), qu'il n'avait pas pris le service de Dieu d'une volonté libre, qu'il n'avait pas volontairement pris sur lui la mort de la croix, mais qu'elle lui avait été imposée par sa nature même (*conditione*) (1).

Les propositions christologiques ne furent pas poussées plus loin par les adoptianistes ; mais il était clair qu'en les développant on serait encore arrivé à d'autres erreurs, et la divinité du Christ et de son œuvre aurait dû tomber. Quant aux raisons que font valoir les chefs de l'hérésie dans les écrits qui nous ont été en grande partie conservés dans les réfutations d'Alcuin, ce sont simplement quelques passages mal compris de la sainte Ecriture, ou des passages isolés de certains Pères et de la vieille liturgie espagnole. On invoquait donc,

1. Tous les passages du Nouveau-Testament qui avaient déjà été invoqués par les Ariens, pour démontrer que le Sauveur avait été créé, et qui ne font en réalité que prouver la vraie et complète humanité du Christ : c'est d'ailleurs dans ce sens que les Pères les avaient interprétés. Le Fils de Dieu (d'après Ph. 2. 5) a revêtu la forme de serviteur (*formam servi*) ; mais les Pères déclarent que *servus* est ici identique à *homo* ; et *forma servi* indique la nature humaine, il ne s'en suit donc pas que le Christ soit Fils propre de Dieu et en même temps serviteur de Dieu, et comme tel, élevé par le baptême à la filiation adoptive de Dieu (2). De même, des passages où le Seigneur est montré comme priant, Félix d'Urgel prétendait tirer la conséquence qu'on ne devait pas le considérer seulement comme Fils de Dieu, mais aussi comme fils de l'homme. Mais les Pères avaient,

(1) Cf. Alcuin c. *Fel.* VI. 4. Paulin c. *Fel.* I. 18. III. 4. sq.
(2) Cf. Paulin. c. *Fel.* II. 12.

dans l'interprétation de ces passages, fait déjà ressortir que le Seigneur avait prié pour nous, non pas par besoin, mais comme notre médiateur, et afin de nous donner un exemple. Et si le Seigneur (Hebr. 5, 7.) a aussi prié pour lui, il n'y a aucune raison à tirer de là pour une double filiation ou une double personnalité ; s'il a prié c'est simplement sous l'empire des sentiments propres à sa nature humaine, et il les a dominés dans la prière : « Que ta volonté se fasse, non la mienne. » Les paroles de l'Apôtre sont donc en harmonie avec ce qu'il affirme du Christ au commencement de la lettre aux Hébreux : à savoir que Dieu nous a parlé dans son Fils devenu homme, et qui a été élevé au-dessus de tous les Anges. C'est ce qu'opposaient aux adoptianistes les défenseurs contemporains de la foi orthodoxe (1).

Quand Félix invoque les paroles du prince des Apôtres, (*Act. des Ap.* 10, 38) : Dieu a été avec lui (avec Jésus-Christ), les théologiens contemporains répondaient que Dieu a été avec la nature humaine, c'est-à-dire dans le Christ, d'une manière particulière, c'est-à-dire par l'union hypostatique, ainsi que le même prince des Apôtres, comme nous voyons dans saint Mathieu, le reconnaît dans ces paroles : Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant (Math. 16, 19. de même ; *Act. des Ap.* 10, 36 (2).

Les adoptianistes allèguent ces mots de saint Marc (10. 32) : « De ce jour et de cette heure, personne n'en sait rien, ni les Anges du ciel, ni le Fils. De là ils concluaient que le Fils qui est ici nommé ne peut pas être le Fils propre de Dieu, mais le Fils adoptif. Saint Paulin (3) est embarrassé de l'objection, et comme saint Jérôme et saint Ambroise il se met à douter de l'authenticité du verset, sous prétexte qu'il manque dans quelques manuscrits grecs.

Mais les passages qui furent le plus commentés furent ceux qu'avaient invoqués les Ariens pour appuyer leurs

(1) Cf. Paulin c. *Fel.* 31. 56. — (2) Cf. Paulin *l. c.* c. 34.
(3) Cf. c. *Felic.* III. 11.

erreurs ; maintenant on voulait leur faire prouver non que le Christ avait été entièrement créé, mais que par son côté humain il avait été adopté de Dieu. Parmi ces textes est celui de saint Paul (I Cor. 15, 24 et sq.) : *Tunc et ipse Filius subjectus erit illi.* Saint Paulin entend ceci des élus, du corps mystique du Christ, parce que dans une autre vie, dans le ciel, ils seront par obéissance soumis en tout et pour tout à Dieu, et ils ne porteront plus en eux l'impulsion du désir à la désobéissance (1).

2. Les adoptianistes citaient encore en faveur de leurs erreurs plusieurs passages des Pères, mais en en défigurant le sens, ou en faussant le texte, comme saint Paulin le démontre pour quelques citations de saint Ambroise et de saint Athanase (2). Pour ce qui est de la défiguration du sens, nous voyons bien divers Pères dire à différentes reprises que le Verbe divin a pris (*assumpsit*) la nature humaine (*naturam humanam*) ; ou qu'il a pris l'homme (*hominem*) : mais ici *homo* et *natura humana* doivent être regardés comme équivalents. Quand donc les adoptianistes veulent remplacer par le mot *adoptare*, le mot beaucoup plus général *assumere*, ils se trompent en ce qu'ils mettent un sens déterminé pour un sens général. Le mot *adopter* ne se dit que d'une personne, tandis que *prendre* se dit de beaucoup d'autres choses. Il est vrai que le mot *adoptare* est employé quelquefois par les Pères à propos de l'Incarnation, comme par exemple dans saint Hilaire (De trin. II, 27) ; alors il est identique à *assumere* et indique non la prise de la personne, mais la prise de la nature humaine. Et quant aux prétendus témoignages tirés de la liturgie mozarabe, les adoptianistes se sont permis de falsifier les textes, ou ont pris le mot *adoptio* dans un sens inexact. Ce mot signifie aussi l'adoption par la grâce qui dans la grâce sanc-

(1) *L. c.* III, 17 : Tunc et ipse Filius, hoc est, corpus ejus, electi scilicet ipsius, subjecti erunt illi qui subjecit ei omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.

(2) Cf. *c. Fel.* III, 21. 24.

tifiante devient aussi le partage des fidèles. Ainsi il y a dans le formulaire de la messe pour la fer. IV p. Pascha : Respice, Domine, tuorum fidelium multitudinem, quam per adoptionis gratiam Filio tuo facere dignatus es cohaeredem.

§ 50

Défense de la doctrine orthodoxe de la vraie filiation du Christ par les théologiens du VIII[e] siècle, spécialement par saint Paulin et Alcuin.

Ce n'était pas une mince tâche pour les premiers théologiens des peuples germaniques récemment convertis au Christianisme que de suivre les adoptianistes dans leurs arguments subtils et erronés et de défendre les mystères du Christianisme contre toute altération et toute déformation. C'est la tâche qu'entreprirent en Espagne Beatus, abbé de Libana, et l'évêque Ethérius d'Osma (1) ; mais ceux qui se distinguèrent parmi les défenseurs de la foi orthodoxe furent surtout le théologien de la cour de Charlemagne, Alcuin (2), et saint Paulin (3), évêque d'Aquilée.

1. Les preuves du dogme de l'Incarnation, et de la justesse des expressions par lesquelles le Christ est désigné comme vrai Fils de Dieu, tous ces théologiens les tirent d'abord de la sainte Ecriture, de la tradition, des écrits des saints Pères, enfin des décrets des Conciles. A la sainte Ecriture, ils empruntent des passages comme ceux de saint Mathieu, 1,20 ; 3,17 ; 1,15 ; de saint Luc, 1,32; Gal. 44 ; Phil. 2, 8, 9 (4). Les déclarations des Pères sont si précises que

(1) Ses deux livres contre Elipand, dans Gallandi Bib. P P. XIII, 290 à 351, et dans Migne. Tome 96.

(2) De lui nous avons un *libellus adv. haer. Felicis ;* sept lettres contre Félix, et quatre contre Elipand, dans l'édition de Frobenius.

(3) Il a écrit trois livres *contra Felicem*; la meilleure édition est celle de Madrisius, Venise 1735. En outre il composa comme membre du concile de Francfort en 792, le *Sacrosyllabus c. Elipandum.*

(4) Contr. PAULIN *Sacrosyllabus* a. 4 et sqq.

Félix au Concile de Ratisbonne et à celui d'Aix-la-Chapelle, se déclara vaincu, après les avoir entendues (1). Pour ce qui est des décrets de l'Eglise, elle avait déjà, dans les troisième et cinquième conciles généraux contre le nestorianisme, rejeté par avance l'adoptianisme.

2. L'adoption est appelée en général passive pour celui qui étant d'abord étranger à l'adoptant est ensuite élevé par ce dernier au rang de ses enfants : c'est bien l'adoption des chrétiens sanctifiés, qui, nés enfants de colère, ont ensuite, par une bonté particulière de Dieu, été élevés au rang de ses enfants. Mais si on voulait par analogie dire que le Christ est par sa nature humaine un fils adoptif, non seulement on détruirait l'union hypostatique pour en faire une pure union morale de l'homme Jésus avec le Verbe divin, mais encore on serait obligé de ne faire arriver cette union morale ou qu'après la conception, ou qu'après la naissance, ou même seulement après le baptême du Christ. C'est à ce dernier parti que se range Félix (2). Par là il détruisait entièrement le mystère de l'Incarnation ; le fils de la Vierge était régardé comme un étranger pour Dieu, même comme un pécheur, qui n'avait été adopté que plus tard.

3. L'admission d'une double filiation dans le Christ implique l'admission d'une double personne et par conséquent le nestorianisme. Il est vrai que les adoptianistes protestaient contre cette accusation. Mais par le mot *fils*, qu'il soit question d'un fils réel ou d'un fils adoptif, nous indiquons toujours une personne, c'est-à-dire un support substantiel ou subsistant pour lui-même de la nature humaine ou de la nature divine, dans son rapport particulier avec une

(1) Paulin. c. *Felic.* III, 20 sqq.

(2) Alcuin. c. *Fel.* II, 16. Dorner (*Entw. Gesch.* II, 318) rapporte les paroles de Félix : secundam (sc. generationem) vero, quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo, à la résurrection corporelle. Mais avec plus de raison on entend le mot *resurgendo* du passage de la vie naturelle à la vie surnaturelle dans le baptême.

autre personne, c'est-à-dire avec le père ou la mère (1). Mais si on veut appeler la nature humaine du Christ un fils adoptif, par opposition au Verbe qui serait le vrai Fils, on attribue à la nature humaine une personnalité subsistante, on fait un fils qui est le support subsistant de sa nature humaine et non plus une partie d'une unité physique supérieure, dans la personne du Verbe. On oppose alors le fils au père, l'adopté à l'adoptant comme personnes subsistantes en elles-mêmes, et c'est là le nestorianisme (2). C'est quelque chose de différent quand on appelle le Christ Fils de Dieu et qu'ensuite on l'appelle fils de l'homme, car celui qui était le vrai Fils de Dieu est devenu dans le temps le Fils de la Vierge Marie. Par là on ne veut pas désigner deux fils : c'est une seule et même personne qui est appelée Fils de Dieu et Fils de l'homme, comme le Seigneur lui-même (3) s'est désigné (S. Jean. 6, 63).

(1) Sacrosyll. 5 : Porro adoptivus dici non potest nisi is, qui alienus est ab eo, a quo dicitur adoptatus, et gratis ei adoptio tribuitur : quoniam non ex delicto, sed ex indulgentia tantummodo adoptio praestatur : sicut nos aliquando cum essemus peccando filii irae, alieni eramus a Deo. Cf. Paulin. c. *Felic.* I, 43. 44 : Nunquam quidem fuit filius irae, quatenus ex dono gratiae per adoptionis processum fieret filius Dei. Ex quo enim verbum caro factum est et coepit homo Christus esse una cum Deo persona, semper unus ex utroque vetus et unigenitus permanet Filius Dei. Cf. Alcuin. *adv haer. Fel. c.* 69.

(2) Cf. Alcuin, *lib. adv. haer. Fel. c.* 35 : Non sicut quidam improba caecitate illum in divinitate proprium Dei Patris esse Filium ; adoptivum vero ejusdem Dei Patris in humanitate affirmant : et si ita esset, omnino duo Filii essent ; quia nequaquam, ut praefati sumus, una esse potest persona in proprio Filio et in adoptivo ; quia unus ex illis verus est Filius, alter itaque non verus.

(3) Cf. Paulin. *c. Fel.* I, 50 : Cum igitur docet filium hominis descendisse de caelo, et eundem ascendere asserit ubi erat prius, et verum se Deum verumque hominem et proprium Dei filiumque hominis patenter voluit demonstrare. Hinc regula informatus (sc. Apostolus 1 Cor. 15, 47) primum hominem de terra terrenum, secundum praedicat de caelo caelestem. Non quod homo, priusquam in Deum assumptus in caelum ascenderet, de caelo credendus est descendisse ; sed quia Deus ille, qui de caelo descendit, per sacramentum incarnationis Deus verus permanens, factus est etiam verus homo ; et non sunt personaliter duo, Deus videlicet et homo, sed unus idemque est in unitate personae Deus homo.

On peut donc très bien dire : Le Christ par sa nature humaine n'a pas l'omniscience ni l'ubiquité, mais il est mortel ou passible, il est fils de l'homme. Mais même par sa nature humaine, on ne peut pas l'appeler fils adoptif de Dieu, parce qu'en supposant adoption, on supposerait la nature humaine comme une personne particulière, qui comme personne serait par rapport à Dieu dans une tout autre relation que le Verbe engendré de Dieu (1). Sans doute le Christ est par rapport à son Père dans une relation différente par sa nature humaine et par sa divinité, car il est fils de l'homme ou créature, quoique le terme de créature soit à éviter à cause du sens erroné qui y ont attaché les Ariens. Mais fils adoptif de Dieu il ne l'a jamais été, même par sa nature humaine. Si on l'appelait ainsi on ferait de sa nature humaine non seulement une nature adoptée, mais une personne particulière, un *moi,* subsistant par lui-même à côté du Verbe divin. C'est pour cela que saint Paulin et Alcuin indiquaient bien les différences entre *assumere* et *adoptare*. Le premier peut fort bien s'entendre au sens passif de la prise de la nature humaine ; mais on ne peut appeler *adoptée* qu'une personne déjà subsistante par elle-même, qui aurait déjà en elle-même son existence complète et sa subsistance (2). En tout cas, le mot *assumere* a une signification plus large, et on ne peut pas du tout quand on l'emploie passivement en parlant d'une personne, l'identifier avec *adoptare*. Saint Paulin montre ceci d'une manière saisissante (dans S. Matth. 4. 4. 8) : Le diable *prit* le Sauveur *(assumpsit)* et le transporta sur les terrasses du temple (4), mais certainement il ne l'*adopta pas*.

4. Quoique la nature humaine du Sauveur, n'ait pas été

(1) Cf. Paulin. *l. c.* c. 51 : Nam et ante incarnationis mysterium et post assumptionis sacramentum semper unus idemque proprius verusque Dei Filius, et verus permanet Deus. In forma namque Dei aequalis Patri, in forma vero servi minor Patre.

(2) Alcuin *c. Fel.* III, 8. — (3) *C. Fel.* I. 22.

(4) Contr. Felic. I. 22.

engendrée du Père de toute éternité, mais ait pris son commencement dans la plénitude des temps, du sein de la bienheureuse Vierge, cependant précisément à cause de l'Unité de la personne, le fils de la Vierge doit être appelé Fils de Dieu. Il y a quelque chose d'analogue dans l'homme. Il se compose de deux parties essentiellement différentes : le corps et l'âme raisonnable ; quoique par son corps il soit engendré par ses parents, et par son âme créé immédiatement de Dieu, il est cependant appelé fils de son père ou de sa mère. En employant cet argument, les Pères de cette époque se montraient les partisans du créatianisme (1) et de la dichotomie (2).

5. Si, d'après la doctrine de l'Eglise, telle que le troisième concile général l'a définie, la bienheureuse Vierge est véritablement mère de Dieu, le fils qui est né d'elle, est donc vraiment le Fils de Dieu (3). Devant ceci, les adoptianistes, quand ils se piquèrent d'être conséquents avec eux-mêmes, durent contester à la bienheureuse Vierge le titre de mère de Dieu : c'est ce que fit Félix d'Urgel (4).

6. Il en fut des adoptianistes comme de tous les autres hé-

(1) Alcuin. *adv. haer. Fel.* c. 36 : Interrogo te, profani assertor erroris ; anima rationalis quae in te est et totum corpus tuum vivificat, vegetat et movet, et, ut sancti Patres volunt, corporis origine (non) seminatur, sed ex nihilo creata aliunde corpori immittitur ; an non sit Patri tuo adoptiva filia ? An tu totus, anima et corpore, unus et proprius patri tuo sis filius ? Quod si homo ex ea substantia, quae non ex se generatur, corporis conjuncta proprium et verum poterit habere filium ; cur Deum impotentem putas, quod proprium non possit et verum de Sp. s. ex Maria V. natum habere Filium ? Cf. c. Fel III, 7.

(2) Cf. Paulin. *libellus sacrosyll.* c. 9 : Non enim ignoramus, ex duabus substantiis humanam subsistere naturam, ex anima nimirum et carne : sed unum sine altero perfectum non efficere hominem. Dans ce qui suit la différence que met la Bible entre l'esprit et l'âme est expliquée en ce sens qu'il y aurait ici indiquées non deux substances différentes mais seulement une activité supérieure et une activité inférieure, une activité surnaturelle et une activité naturelle de l'âme unique.

(3) Cf. Paulin. c. *Fel.* I, 14

(4) Alcuin. (c. *Fel.* III, 3) cite les paroles de Félix : Quid potuit ex ancilla nasci nisi servus ?

rétiques : en combattant les défenseurs de la foi orthodoxe, et par la conséquence de leurs principes, ils s'éloignèrent toujours davantage de la doctrine de l'Eglise, et contestèrent la divinité du Sauveur qui ne fut d'après eux qu'un *Dieu noncupatif*. Alcuin par contre affirme de nouveau la divinité du Sauveur, comme une divinité qui lui est essentiellement et naturellement propre (1). L'œuvre du Sauveur fut présentée par les adoptianistes, comme celle d'un homme et d'un serviteur de Dieu, parce que, comme homme, il a été comme nous soumis à la nécessité de la mort. Par contre les Pères de cette époque fondèrent la valeur infinie des mérites du Christ et la satisfaction complète de sa mort à l'égard de la justice divine sur ce que le Fils de Dieu, dans sa nature humaine, n'a pas subi la mort par nécessité, mais a sacrifié sa vie avec une liberté complète, et a offert satisfaction *ex indebitis*, parce que, comme Fils de Dieu, il était aussi peu soumis à la peine du péché, c'est-à-dire à la nécessité de la mort, qu'au péché lui-même (2). Aussi le pape Adrien I[er], dans sa lettre de l'an 794, aux Espagnols, dit : « Leur doctrine tend, en union avec l'antique serpent, à renouveler la créance que le Christ sur la croix a effacée par son sang. »

Mais ceux qui à ce point de vue prirent encore plus nettement position en faveur de la doctrine orthodoxe contre l'adoptianisme, ce furent les deux premiers adversaires de cette erreur, Beatus et Ethérius, quand ils démontrèrent que le fils adoptif de Dieu, même en tant que personne, ne pouvait plus être regardé comme sauveur proprement dit, comme chef de l'humanité et de l'Eglise, comme le Père de

(1) Alcuin. c. *Fel.* I, 11. — Paulin. c. *Fel.* I, 52 sqq.

(2) Alcuin. c. *Fel.* IV, 4 : Has enim carnis omnes infirmitates voluntarias quidem, sed veras Christus habuit, quia carnis humanae naturam, non in phantasia, sed in veritate suscepit : quas passiones propterea in carne voluntarias habuit, ut in veritate carnis divina potentia, quae nec pati potuit aliquando nec mori, infirmitatem mortemque devinceret et carnem suam in vitam virtutemque perpetuam suscitaret : quem tu aeternae subjectionis servitio opprimere niteris. Cf. Paulin. c. *Fel.* II, 4 sqq.

la seconde famille spirituelle. Car d'un fils adoptif de Dieu il ne peut pas sortir, comme de sa source, une nouvelle vie céleste pour l'humanité. Mais l'adoptianisme principalement détruit l'Incarnation, et par là ne tient aucun compte de tout ce que l'humanité est devenue par la condescendance infinie du Fils de Dieu (1). Le Christ et l'Eglise, la tête et les membres, les défenseurs à cette époque de la foi orthodoxe les déclarent une substance ou une personne, ce qui n'est possible que si le Christ ou la tête pénètre, anime et meut tout le corps, comme Fils de Dieu, par son esprit divin (2).

7. Les Pères de cette époque (3) exhortent les adoptianistes à ne pas s'attacher à l'opinion de quelques évêques espagnols, mais à la doctrine de toute l'Eglise catholique, spécialement de l'Eglise romaine, gardienne des traditions apostoliques, s'ils veulent demeurer vraiment catholiques.

8. Quand les adoptianistes affirment (cf. Alc. *cont. Fel.* II. 15) que le Christ qui a été semblable à nous dans sa naissance charnelle, a dû l'être aussi dans l'adoption à la filiation divine, ils oublient que le Christ, en tant que vrai Fils de Dieu, exclut de sa personne certaines imperfections humaines, comme la possibilité de pécher, l'ignorance et même la filiation adoptive quoiqu'il fût participant de la grâce sanctifiante. Ce qui était le plus difficile aux Pères c'était de répondre à ceux qui objectaient que le Christ, dans la sainte Ecriture est appelé serviteur de Dieu, et par conséquent a été élevé à la filiation divine. Quelques-uns répondaient que le Christ n'était ainsi nommé que dans l'Ancien Testament, d'autres faisaient au contraire ressortir qu'il n'avait été

(1) Cf. Beatus et Eleuth. (Gal. XIII, 348) : Ante ipsum multi homines fuerunt : sed omnes veteres dicuntur, unus Adam intelligitur vetus etc.

(2) Cf. Agobard. *adv. dogma Fel.* (Gal. B. P. P. XIII, 415) : Hoc itaque modo nos Christum et ecclesiam unam fateamur esse personam.

(3) Alcuin. *c. Fel.* VII, 13 ; Unusquisque in hoc se refutandum sciat, in quo ab universali dissentit ecclesia. Romana igitur ecclesia, quae a catholicis et recte credentibus sequenda esse probatur, verum Filium Dei..... fateri solet. Cf. Paulin. *lib. sacrosyll.* c. 8.

ainsi nommé que parce que lui-même volontairement s'est mis dans un rapport de dépendance avec la volonté divine (*divinae dispensationis sacramento nominatur*) : Ainsi Alcuin (*cont. Fel.* IV. 11).

9. On a dans les temps modernes fait aux adversaires des adoptianistes et aux défenseurs de la foi orthodoxe, le reproche d'avoir attaché trop d'importance à une petite différence d'expressions et d'avoir injustement accusé leurs adversaires d'hérésie (1). Ce qui précède montre l'injustice de ce reproche qui ne peut être fait que par ceux qui ont des inclinations pour l'adoptianisme, et qui, quoique inconsciemment, travaillent à détruire le dogme de l'Incarnation. D'autres ont accusé les théologiens de cette époque d'avoir dans la lutte contre les adoptianistes, enlevé à la nature humaine du Christ ce qui lui est propre, et ainsi d'avoir, en admettant une divinisation de la nature humaine sacrifié au docétisme. Dorner spécialement accuse Alcuin et le Concile de Francfort d'avoir admis une transubstantiation christologique, un anéantissement et un changement de la personnalité humaine dans la personne du Verbe, tandis que les adoptianistes n'avaient que développé et montré dans leurs conséquences les conclusions des IV[e] et VI[e] conciles généraux, contre les monophysites et les monothélites (2).

(1) Ainsi WALCH, *Ketzerhistorie* IX, 847 et 599.

(2) Ainsi Dorner. *Entw-gesch. loc. cit.* p. 329 : « Ce n'est pas dans son développement proprement dit qu'est l'importance de l'adoptianisme ; elle est toute en ce que les luttes auxquelles il a donné lieu en forment un grand chapitre dans l'histoire du Dogme. On ne peut pas aller plus loin dans les conséquences des principes de Chalcédoine, qu'on l'a fait alors : l'adoptianisme forme la conclusion d'une longue série de travaux, pour achever d'extirper le monophysisme. Mais en voulant couronner l'œuvre des anciens conciles depuis 451, l'adoptianisme avec sa double personne met l'Eglise en danger de perdre le dogme christologique, même l'idée de l'incarnation. Pour la question des natures, elle s'était déjà avec beaucoup de peine débarrassée d'une théorie de l'Incarnation par transsubstantiation ; maintenant elle devait y revenir par rapport à ce « *Moi* » détruit et supplanté par le Verbe. Et combien l'Eglise depuis la fin du

Pour prouver la première partie de l'accusation, ils se rapportent au passage d'Alcuin (*c. Fel.* II. 12 : Accessit humanitas in unitatem personae Filii Dei ; et mansit eadem proprietas in duabus naturis in Filii nomine, quae ante fuit in una substantia. In assumptione namque carnis a Deo, persona perit hominis, non natura.

Mais l'expression *persona hominis* ne suppose pas que la personne de l'homme Jésus a d'abord existé et a été changée dans l'Incarnation en une personne divine. Alcuin veut dire au contraire que la personnalité qui se trouve potentiellement dans la nature humaine n'a pas été réalisée dans la personne d'un homme, mais dans la personne du Fils de Dieu qui a pris la nature humaine. La transsubstantiation est d'ailleurs en d'autres passages d'Alcuin bien exclue, et il enseigne expressément que la nature humaine du Christ n'a jamais été une personne humaine existant pour elle-même. Ac per hoc in duabus naturis unus verus Deus et nominatur et vere est : quia videlicet et Deus omnipotens nunquam de se aliquid vult dici, quod non sit ; hoc enim a fide catholica omnino alienum est : sed ita, ut diximus, Dei Filius hominem assumpsit, ut nihil amisisset, quod habuit, et cum susceptione hominis fuit verus Filius Dei, sicut semper est : nec etiam minorata est divinitas propter hominem, nec mutata in hominem ; sicut nec homo a natura humanitatis recessit, ut non esset homo etc (1).

Un anéantissement quelconque ou une transformation

VIII[e] siècle, était engagée dans ces controverses monophysistes, et apollinaristes, dans lesquelles il ne faut voir qu'une forme plus raffinée du Docétisme », etc.

(1) Saint Paulin ne suppose pas davantage de transsubstantiation : Sed salva proprietate utriusque intransfusae naturae, in una Dei hominisque persona, dignatus est virginalis uteri ; nec homo sine Deo, qui mox ab ipsa conceptione virginalis vulvae, Spiritus sancti gratia foecundante, in Deum assumptus verissime praedicatur.

A un autre passage invoqué par Dorner (*loc. cit c. Fel.* II. 4, saint Paulin s'exprime par une image et parle de la prise des dehors de serviteur sans vouloir affirmer pour cela une transsubstantiation de la nature humaine.

de la personnalité, auparavant subsistante, d'un homme Jésus, ne se trouve donc ni dans la foi des théologiens d'alors, ni dans celle de l'Eglise, quoique la nature humaine du Sauveur au point de vue de la personnalité, ait été élevée bien au-dessus de la nôtre, et cela dès le premier moment de la conception par la « personnification » du Verbe. C'est ce que Félix lui-même reconnut au Concile d'Aix-la-Chapelle (799), dans le symbole de ce Concile, excluant expressément tout changement ou transsubstantiation de l'une ou de l'autre nature avec ses propriétés : « Nous reconnaissons, dans les deux natures de la divinité et de l'humanité, le Fils propre et vrai, c'est-à-dire le Fils né du Père, l'unique Fils de Dieu : cependant les particularités de chaque nature sont demeurées : la divinité du Verbe ne s'est pas changée dans la nature humaine, ni la nature humaine que le Verbe a prise ne s'est changée (1) en la nature divine ».

Aussi peu justifié est le rapprochement qu'on veut voir entre cette sorte de transsubstantiation supposée d'une personne humaine avec la transsubstantiation dans la sainte Eucharistie. Celle-ci, ce ne sont pas les théologiens du IXe siècle qui l'ont inventée, elle a toujours été crue. Elle comporte la transsubstantiation d'une substance matérielle, la substance de pain, en une autre substance, celle du corps glorifié du Christ : ce n'est nullement le changement d'une créature en Dieu ou d'une personne divine. Il est vrai que la transsubstantiation des substances dans la sainte Eucharistie a de commun avec l'Incarnation que, par la toute-puissance de Dieu, un changement physique est produit dans un être créé, et alors a été produite une union merveilleuse de cet être avec Dieu ; il est vrai aussi que le mystère de la sainte Eucharistie a été simplifié par les adoptianistes, dans le développement de leurs principes de la même manière que par les nestoriens, car, d'après l'adoptianisme, nous ne recevrions que le corps d'un homme et

(1) Mansi, XIII, 1035.

non le corps d'un Dieu. Mais « une transsubstantiation christologique » n'a aucun rapport avec la transsubstantiation eucharistique. Cette accusation n'est explicable qu'au point de vue protestant ; car pour les protestants l'intervention de Dieu dans le monde ne doit ni diviniser, ni changer d'une manière quelconque l'ordre naturel, ni dans la justification, où, après comme avant, la nature humaine coupable ne doit pas éprouver de changement, ni dans l'appropriation de la vérité divine, à l'égard de laquelle chaque individu doit pouvoir juger à l'aise et exercer son intelligence, ni dans l'Eucharistie où la substance du pain et du vin ne doivent pas être changées. Tout autre est la foi de l'Eglise, qui ne veut pas anéantir l'ordre naturel, mais le glorifier et le diviniser partout et qui pour cela a reçu la toute-puissance avec la grâce et la vérité du Fils du Dieu fait homme qui a élevé à la droite du Père la nature humaine qu'il s'était unie. Cependant d'après la doctrine de la révélation et de l'Eglise, cette influence physique et transformatrice de Dieu et l'union de l'être créé à Dieu sont différentes dans l'Incarnation, dans la justification et dans la sainte Eucharistie.

Pour ce qui est de la seconde partie de l'affirmation citée plus haut, à savoir, que les adoptianistes n'ont fait que poursuivre et développer la doctrine de l'Eglise des deux natures dans le Christ, cette affirmation, comme il ressort suffisamment de ce qui précède, est aussi inexacte. Les conséquences de la doctrine ne se trouvent que dans le développement de la doctrine dans le sein de l'Eglise. Les adversaires de l'adoptianisme en ce temps-là ont parfaitement vu la portée de cette erreur, et ont sauvé dans le Christ l'unité de personne ou du moi, en maintenant les deux natures avec leurs propriétés ; ils ont par là affermi et ranimé chez les nations chrétiennes de cette époque la foi au mystère infini et insondable de l'Incarnation.

§ 51.

Décrets des papes et du concile de Francfort (794) contre les adoptianistes.

Pour repousser l'adoptianisme et dresser un symbole de foi qui lui fût opposé, il ne fut pas tenu de concile général. L'empereur se contenta, en face de cette nouvelle erreur, de convoquer les évêques de son grand empire, à un concile à Francfort pour l'année 794, quoique déjà Félix d'Urgel eût été convaincu d'erreur au concile de Ratisbonne en 792, par le patriarche Paulin d'Aquilée, et ensuite à Rome par le pape Adrien et forcé de se rétracter. Cependant par l'autorité du pape (1), et sur l'invitation de l'empereur, un grand nombre d'évêques de toutes les parties du royaume, de savants théologiens venus même d'Angleterre se rassemblèrent à Francfort, de sorte que le concile a pu être appelé par Paulin *Synodus plenaria*. Eginhard (2) remarque que « dans ce concile il y avait aussi des légats de la sainte Eglise romaine, les évêques Théophylacte et Etienne qui remplaçaient le pape ». On lut aux évêques francs un écrit d'Elipand et l'empereur demanda aux évêques assemblés de l'examiner et d'y répondre. Ceux-ci se répartirent en deux groupes selon leur nationalité italienne ou franque, et remirent ensuite séparément au concile leur réponse écrite. Les évêques italiens remirent le *Libellus sacrosyllabus*, composé par saint Paulin d'Aquilée et Pierre de Milan : il fut approuvé par le Concile. On indique d'abord l'erreur : « *astruunt igitur, sed falsis assertionibus Dominum nostrum Jesum Christum adoptivum virgine Dei filium de virgine natum* », on examine ensuite cette doctrine d'après les passages de la sainte Ecriture ; ensuite on prononce l'excommunication contre les chefs de l'hérésie, s'ils ne se

(1) Pertz tom. I. p. 181. — (2) Cap. 14.

convertissent pas, en ajoutant : reservato per omnia juris privilegio summi pontificis, domini et patris nostri Adriani primae sedis beatissimi papae. Enfin on définit la doctrine : Corde (2) credamus ad justitiam, ore autem confiteamur ad salutem Dominum nostrum Jesum Christum verum Dei Filium, non putativum, proprium in utraque natura, non adoptivum ; aequalem et coaeternum Patri Sanctoque Spiritui etc.

Les évêques francs proposèrent ensuite le résultat de leur examen. Il obtint l'approbation de tous les évêques présents. Il a pour titre : Sancta Synodus et venerabiles in Christo patres cum omnibus episcopis Germaniae, Galliae et Aquitaniae, et toto catholicae pacis clero, praesulibus Hispaniae et ceteris ibidem Christianitatis nomen habentibus, in Domino Deo, Dei Filio vero et proprio, Jesu Christo aeternae beatitudinis salutem (1).

La doctrine y est réfutée spécialement par les témoignages de la tradition : aux textes faussés par les adoptianistes sont opposées les vraies expressions des Pères. Enfin le dogme y est exactement défini (2). En outre au Concile de Francfort, il fut communiqué à l'empereur Charles un écrit dogmatique du pape Adrien, adressé aux évêques Espagnols : l'empereur avait envoyé au pape l'écrit d'Elipand et lui avait demandé une décision dogmatique (3). Le jugement du pape fut d'accord avec celui des

(1) Dans Alcuini Opera II, 573 (ed. Froben).

(2) *L. c.* p. 576. 577 : Haec testimonia ideo posuimus, ut cognoscatis Deum et Dominum n. J. Chr. in utraque natura esse et Unigenitum et Primogenitum non adoptivum, sed magnum Deum..... Mansit vero persona Filii in Trinitate, cui personae humana accessit natura, ut esset et una persona Deus et homo, non homo Deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus, propter unitatem personae unus Dei filius, et idem hominis filius, perfectus Deus, perfectus homo.

(3) Les *Annales veteres Francorum* ajoutent (v. Mansi, XVII. 853) que le concile de Francfort avait envoyé ses décisions à Rome pour en demander la confirmation, et avait à la suite de ceci reçu la lettre du pape aux évêques Espagnols. L'envoi des décisions au pape aurait en vérité dû se faire, d'après la pratique de l'Eglise et les droits du pape ; mais la lettre

évêques, il déclara que la doctrine de l'*adoptio Jesu Christi Filii Dei secundum carnem* était une nouveauté en contradiction avec la sainte Ecriture et la tradition. L'écrit se termine en exhortant les adoptianistes à revenir à la vérité et à faire pénitence ; dans le cas contraire ils tomberaient sous l'anathème (1).

A ces trois pièces, l'empereur ajouta encore un écrit particulier qu'il adressait à Elipand et aux évêques espagnols ; il y déclarait son attachement inébranlable à la sainte Ecriture et à l'enseignement des Pères et y témoignait sa vénération pour le siège apostolique, auquel il avait demandé conseil (2). Cette lettre se termine, en reconnaissant le Christ dans ses deux natures, comme vrai Fils de Dieu.

Toute l'Eglise se déclarait donc contre l'erreur des adoptianistes ; cependant l'erreur garda beaucoup d'adhérents. Même Félix d'Urgel n'accepta aucun avis, bien plus il défendit de nouveau ses erreurs, après qu'Alcuin lui en eût envoyé une réfutation. Ce nouvel écrit de Félix fut même envoyé à Rome au pape Léon III. Celui-ci tint à Rome en 799 un concile, et dans la troisième session l'anathème fut encore prononcé contre Félix (3).

Au concile d'Aix-la-Chapelle tenu la même année, Félix était lui-même présent : il abjura encore une fois ses erreurs, et fut ensuite confié à la surveillance de l'archevêque de Lyon Leidrade. Plus tard Félix retomba dans ses erreurs et mourut en 818, séparé de l'Eglise.

du pape arriva à Francfort, après la demande de l'empereur ; et par là le pape donnait son assentiment aux décrets. Que l'empereur eût auparavant consulté le pape, cela ressort de la lettre de l'empereur à Elipand, lettre ajoutée aux décrets du concile et envoyée à Elipand.

(1) Mansi XIII, 865 sqq.

(2) Mansi XIII, 899 sqq. : Hac super re sacram sedem Romanam consulimus... Ex toto corde Sanctae Sedi Apostolicae conjungor, antiquas Traditiones a tempore nascentis ecclesiae conservatas, doctrinam librorum Deo auctore scriptorum et Patrum, qui eos in scriptis suis explicarunt, complector.

(3) Mansi p. 1030.

§ 52.

La Virginité de Marie dans la naissance du Sauveur, d'après Ratramne. Paschase Radbert et les Scolastiques venus depuis.

La Virginité de la mère de Dieu *ante partum* est une proposition très claire de la sainte Ecriture, et est consignée comme article de foi dans le symbole des Apôtres (*qui natus est ex Maria virgine*). De plus dès le commencement même de l'Eglise, la virginité fut attribuée à la mère de Dieu comme un privilège spirituel et corporel : et les derniers des Pères défendirent contre différents hérétiques cette virginité comme une virginité *ante partum*, *in partu* et *post partum*. La gloire de la mère de Dieu est comme un rayonnement de la gloire du Christ. Seulement la virginité *in partu*, parut aux Pères au moins aussi essentielle à l'Incarnation que la virginité *ante et post partum* (1).

Sur la virginité de Marie *in partu*, le théologien franc Ratramne, qui prit part à toutes les luttes dogmatiques de cette époque, exposa au IX[e] siècle des opinions erronées dans un écrit spécial intitulé de *Nativitate Christi* (2).

Tout d'abord au début, il indique son dessein de défendre la vérité chrétienne contre certaines erreurs, qui se développaient en Allemagne sur la naissance du Christ et qui favorisaient le docétisme. Sans doute il ne veut pas assombrir ni souiller la robe sans tache de la virginité de Marie ; il reconnaît la virginité de la mère de Dieu *ante partum*, *in partu*, et *post partum* comme une partie essentielle du dogme catholique (3). Mais il dit par contre que la naissance du Christ de la Vierge a été purement humaine. Au lieu d'appuyer l'appellation *Virgo in partu* sur un acte extraor-

(1) Cf. *Histoire des Dogmes* I. § 37.
(2) Patrologie de Migne, T. I. 121. p. 81 sqq.
(3) *L. c.* 21. At catholica fides de Virgine, Salvatoris matre confitetur, quod virgo fuerit ante partum, virgo in partu et post partum.

dinaire, il ne fait attention qu'au mot *in partu*, et y voit la naissance proprement dite et l'ouverture de la *vulva*, oubliant qu'alors la Vierge cesse d'être Vierge. Mais il ne voit là rien qui puisse porter préjudice à la virginité ; il croit seulement indiquer la vraie et complète naissance du Fils de Dieu : il n'y a pas pour lui atteinte à la virginité, car le Saint-Esprit, par qui le corps du Sauveur a été conçu, a préservé le sein de la Vierge, lors de son ouverture dans la naissance de son Fils, de toute atteinte et de toute souillure (1). Ratramne admet donc, lors de la naissance du Sauveur, un effet extraordinaire de la grâce du Saint-Esprit, puisqu'il veut que le Saint-Esprit ait, dans la naissance du Christ, éloigné de la virginité de la mère toute atteinte et toute souillure. Mais il regarde l'ouverture du sein de la Vierge comme un pur événement naturel, et ce qui est naturel n'a rien de déshonorant, même pour la bienheureuse vierge ; la honte n'est que dans les effets désordonnés de la concupiscence, qui vient du péché (2). A plus forte raison, ajoute cet auteur, le Fils de Dieu n'a pas pu dédaigner de sortir du sein de sa mère par la voie naturelle, telle qu'il l'avait réglée une fois pour toutes.

On voit que, de cette manière et avec les mêmes raisons, Ratramne aurait bien pu accepter pour le Fils de Dieu la génération naturelle charnelle, telle qu'elle s'accomplit pour le reste des hommes, et qu'il n'attribue aucune importance au signe le plus certain de la virginité corporelle pour la mère de Dieu, l'*uterus clausus*.

De la venue extraordinaire et merveilleuse du Fils de Dieu

(1) *Ib.* c. 3 : Sed non propter hanc legem peccati dominantem in membris nostris opus fuit Salvatori declinare viam nativitatis lege constitutam ; quandoquidem Spiritus sanctus, qui Virginis uterum, quo Dei Filius incarnaretur, ab omni contagio sanctificavit, ipse quoque et vulvam qua nasceretur purgavit.

(2) *Ib.* c. 3 : Quod cum feceris, nihil in naturis turpe praeter inordinatos motus videbis, quos non de creantis sapientia, sed de peccati culpa contraxere, et deinceps non indignam judicabis Incarnatione Verbi ad nascendum virgineam vulvam.

dans sa naissance naturelle, il est fait ainsi abandon complet. Tout au contraire Ratramne tire de l'existence locale du corps du Christ dans le sein de la mère, cette conclusion que ce corps devait sortir du corps de la vierge par une ouverture quelconque. « Mais (dit-il) si cela est, pourquoi le Fils de Dieu n'aurait-il pas choisi la voie établie pour tous, celle de la *vulva* (1) ? »

En même temps Ratramne pour appuyer sa manière d'expliquer la naissance du Sauveur, donne des témoignages tirés de la sainte Ecriture, par ex. Isaïe (7. 14), où à propos des mots *virgo pariet filium*, il presse le mot *pariet* et saint Luc. (2. 22).

Plus importants sont les témoignages tirés des écrits des Pères comme celui de saint Ambroise (2) : Qui ergo vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur propheta, hic est, qui aperuit matris suae vulvam ut immaculatus exiret. — Pour saint Augustin *(Sermo de natali Dei)* Ratramne donne comme preuve ces paroles *Natus est ut homo*. Pour ces paroles, comme pour d'autres témoignages tirés des écrits de saint Jérôme, Ratramne doit lui-même accorder que l'organe qui a été actif dans la naissance n'est pas expressément nommé (3), même il cite des passages dans lesquels l'*uterus clausus* est expressément indiqué, par exemple ces vers du prêtre et poète Fortunat :

Haec porta est clausa, in quam introivit nemo nec exit.
Ni Dominus solus, cui quoque clausa patent.

B. De même que pour la doctrine de la cène, l'adversaire de Ratramne, sur ce point de la Christologie et de la Mariologie, fut son abbé de Vieux-Corbie, Paschase Radbert,

(1) *Ib.* c. 3 : Nec illocaliter egressus, hoc est enim incorporeae proprium naturae, longe vero a corporea remotum. Constitue certe quam delegeris patrem. Vulvam renuis, umbilicum attribue ; vel si malueris, honestius quodcumque corporis ostium : ac si ostia quae dedit natura displicent, disseca ventrem, nuda costas etc.

(2) L. 2. in Luc. c. 2. — (3) Cf. *l. c.* c. 9.

dans l'écrit *De partu virginis* (1), en deux livres. L'argument principal de Ratramne, à savoir que la naissance du Seigneur avait dû avoir lieu selon l'ordre naturel établi par Dieu, pour que la bienheureuse Vierge fût en réalité la mère de Dieu, et que l'ordre naturel créé par Dieu ne fût pas méprisé, cet argument est réfuté par ce fait que l'ordre actuel de la naissance humaine n'a pas été déterminé par Dieu à l'origine, mais a été imposé comme peine du péché, et que la naissance virginale *utero clauso* est convenable autant pour la mère de Dieu que pour l'Homme-Dieu.

1. Pour ce qui est des lois de la nature physique, il ne faut pas les regarder comme quelque chose d'étranger et de supérieur à Dieu, il en est la source et l'auteur. Il a ordonné maintes choses par sa libre volonté, selon son bon plaisir et il les peut changer. Le mode actuel de la naissance, dans le mal et la douleur, dans l'impureté et la corruption, Dieu l'a attaché à Eve et à sa race comme une peine du péché (2), mais il ne l'a pas établi ainsi dès l'origine.

2. Du côté de la bienheureuse Vierge, la naissance virginale convenait pareillement, car, en tant que sanctifiée spécialement par le Saint-Esprit, elle n'était pas soumise à la loi du péché, relativement aux douleurs de l'enfantement. Paschase, il est vrai, ne témoigne pas expressément et directement de la conception immaculée de Marie; mais de la fête, générale dans l'Eglise, de la naissance de Marie, de sa haute dignité et des témoignages de la sainte Ecriture sur la plénitude de grâce qui était en elle, il conclut que déjà avant sa naissance, elle a été sanctifiée dans le sein de sa mère, et a été complètement arra-

(1) Imprimé chez d'Achery *Spicil.* I, 44 sqq., comme chez Migne, *Tom.* 120, 1564 sqq.

(2) *L. c.* p. 1368 : Quapropter cogitent et divinarum rerum jura, quia non ex natura rerum divinae leges pendent, sed ex divinis legibus naturarum rerum leges manare probantur.

chée à la domination du démon (1). Si la sainte Vierge, non seulement a été préservée de la malédiction du péché, mais a apporté à l'humanité le plus grand des bienfaits par la naissance de l'Homme-Dieu, cette naissance n'a pas pu être soumise aux douleurs et aux maux de l'enfantement (2). Comme vierge, elle a conçu du Saint-Esprit le Fils de Dieu : sa virginité n'a pas pu souffrir d'atteinte même dans la naissance (3).

3. Pour l'Homme-Dieu, qui a été conçu, sans aucun dommage pour la virginité de sa mère il était aussi convenable, qu'il naquît d'une manière extraordinaire, *utero clauso* (4). Il venait dans le monde pour apporter à tous les hommes la délivrance du péché et des peines qui en avaient été la suite : comment aurait-il pu apparaître dans l'impureté, et en naissant souiller sa mère ? Quoiqu'il ait lui-même accepté volontairement nos douleurs et nos peines, pour offrir par là satisfaction à son père, comment aurait-il pu ternir le privilège de sa mère, porter atteinte à sa virginité, et en briser le sceau ? Il venait au monde pour porter à tous

(1) *Ib.* p. 1371 : Propterea vere caro jam non caro peccati ; in qua Deus se totum infudit, et Verbum, quod caro factum est, sine peccato ad nos venit, qui jure non solum legem naturae vitiatae in nascendo non tenuit, verum nec legem primae originis quam haberent feminae, si mandatum servasset mater omnium Eva in paradiso. Alias autem quomodo Spiritu sancto eum replente non sine originali peccato fuit, cujus etiam nativitas gloriosa catholica in omni ecclesia Christi ab omnibus felix et beata praedicatur.

(2) *Ib* p. 1373 : Ergo in qua et per quam tanta benedictio effloruit et gratia manavit, non est credendum, quod ejus puerperium doloribus et gemitibus more feminarum subjacuerit.

(3) *Ib.* p. 1375 : Beata vero Mater Domini in utroque virgo permansit, id est et in conceptu mater et in partu virgo, quia in nullo horum contaminata reliquarum exemplo feminarum fuit, quae nec Adam ad se admisit, nec in Evae colluvione filium suscepit, nec sub maledictione in doloribus et angustiis enixae Dominum peperit. Unde constat quia sicut clauso utero concepit, ita et clauso utero peperit.

(4) *Ib.* p. 1374 : Christus autem de Virgine speciali et ineffabili quodam modo procreatus. absque vexatione matris ingressus est mundum. Et ideo pium est credere, quod non sicut ceteri, sed novo et admirabili ordine Deus et homo natus est in mundo.

la paix et la joie, et les Anges annonçaient cela aux bergers dans les prairies ; comment aurait-il pu (1) au même moment plonger sa mère dans les douleurs et dans les soupirs ?

4. Même on peut donner, en faveur de l'*uterus clausus*, des raisons positives tirées de l'Ecriture sainte et de la tradition. Notre auteur se rapporte au récit des Evangiles sur la naissance du Christ ; d'après ce récit, les bergers dans la nuit sainte, conduits par le chant des Anges, se hâtèrent vers l'étable, et trouvèrent plein de joie l'enfant dans la crèche : ils ne trouvèrent certainement pas la mère gisant malade par suite des douleurs de l'enfantement. De même les Mages vinrent de l'Orient et trouvèrent l'enfant avec sa mère et Joseph, l'adorèrent et lui offrirent de l'or, de l'encens, et de la myrrhe. Quand le prophète Ezéchiel (44.2) parle d'une porte fermée, dans la maison de Dieu, par laquelle entre le Seigneur, le Dieu des armées ; et quand, dans le Cantique des cantiques, l'épouse est appelée un jardin fermé et une source scellée (chap. 4), les Pères, comme Paschase, rapportent ceci à l'*uterus clausus* de la bienheureuse Vierge (2). L'Eglise chante d'elle au jour de sa naissance : *et gaudium matris habet cum virginitate pudoris (sive honoris)*, et célèbre par là la virginité de Marie dans sa naissance (3).

(1) *Ib.* p. 1378 : Alias autem si ipse, quod absit, immundus esset ut matrem coinquinaret, quomodo nos emundaret in sua oblatione, et faceret hostiam Deo in odorem suavitatis ? Idcirco etsi dolores nostros et infirmitates in se pertulit et portavit languores, absit ut matris pudorem ullis vexaverit injuriarum molestiis. Absit per quam omnis maledictio Evae soluta est, ut ipsa in partu maledictionibus subjacuerit primae damnationis. Absit ubi virtus nascitur, ut ibi tanta colluvio vitiorum credatur : ubi gaudium praedicatur, quod tanta tristitia et gemitus intervenerit ; inter angelorum discursus quod immunda septem diebus in sanguine immundo sederit.

(2) Cf. p. 1374. 1381.

(3) *Ib.* p. 1374 : Virginitatis autem honor permaximus est, si et virgo Deum pariat et hominem, et tamen ex homine nato nullis affligatur κακίαις sigillum pudoris.

Si dans la purification de Marie, racontée par l'évangéliste saint Luc (2, 22-23), il est tenu compte des prescriptions de l'Ancien Testament sur le premier enfantement, la sainte Vierge, en agissant ainsi, n'agissait pas autrement que le Sauveur lui-même, qui s'est soumis lui aussi à la loi divine dans la circoncision, et reçut le baptême de saint Jean, sans en avoir besoin. Les paroles *masculinum aperiens vulvam* (*loc. cit.*) désignent seulement le premier enfantement, et s'appliquent seulement au Christ, Notre-Seigneur, en tant que lui-même a ouvert le sein maternel, mais sans le rompre, tout comme, après la résurrection, il est allé à ses Apôtres à travers des portes fermées (1).

Après avoir développé tout cela, Paschase traite d'hérétiques les adversaires de cette doctrine (2).

C. Les Scolastiques postérieurs sont comme Paschase tous défenseurs de la virginité perpétuelle de Marie, même *in partu*. Il faut nommer particulièrement saint Bernard (3), l'ardent défenseur de la bienheureuse Vierge, saint Bonaventure (4), et avant tous saint Thomas (5), qui s'appuie sur Isaïe (7,14), et reproduit l'argument cité plus haut ; enfin Duns Scot (6).

§ 53.

Erreurs de Roscelin et d'Abélard dans la doctrine relative à la personne du Sauveur

Les erreurs philosophiques que le nominalisme introduisait en métaphysique, eurent pour conséquence beaucoup d'erreurs théologiques, quoique, d'ailleurs, ces der-

(1) *Ib.* p. 1376.

(2) *Ib.* p. 1380 : Quibus profecto catholicae veritatis regulis hinc inde patet sensus, quod nemo nisi haereticus dicit Christum nonnisi communi lege naturae natum.

(3) Cf. Sermo in vigil. Nativ. IV, n. 4. — In Domin. infra Oct. Assumpt. B. V. M. n. 9.

(4) Brevil. P. IX. c. 3. — (5) *S. th.* 3. qu. 28. a. 2.

(6) Reportt. dist. 4. qu. 2.

nières ne se fussent pas immédiatement montrées dans toutes leurs conséquences.

1. Roscelin fit valoir surtout le nominalisme dans la doctrine de la Trinité (1). Mais en l'employant dans la doctrine de la personne du Christ, il altéra cette doctrine. Si en effet la nature et la personne étaient identiques, comme Roscelin le suppose, on ne devrait pas admettre dans le Christ deux natures seulement, mais aussi deux personnes (2). C'est pourquoi saint Anselme, en cette question de la personne du Christ, combattit Roscelin dans un écrit intitulé *De fide Trinitatis*, dans lequel il s'applique à réfuter les erreurs de son adversaire. La nature ne suppose pas toujours d'elle-même la personne, tandis que, comme l'admet saint Anselme, il faut qu'à ce qui est commun à toutes les personnes de la même espèce, s'ajoutent encore la réunion et le groupe des propriétés, et un suppôt unique de ces propriétés, avant que nous puissions parler d'un homme déterminé, de Pierre ou de Paul ou du fils de la vierge Marie. Or il n'y a dans le Christ qu'un et même Fils de Dieu, suppôt aussi bien de la nature humaine que de la nature divine et de leurs propriétés, et par conséquent une réunion des propriétés des deux natures dans une personne (3).

(1) Voyez plus haut § 35.

(2) Cf. ANSELM. *de fide trin.* c. 6. : Dicunt enim quidam : quomodo dicimus in Christo non esse duas personas sicut naturas ? Nam Deus et ante hominis assumptionem persona erat ; nec postquam hominem assumpsit, persona destitit ess , et homo assumptus persona est ; quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur..... Quae ratiocinatio per hoc videtur probare duas esse personas in Christo.

(3) *Ib.* : Verbum enim caro factum assumpsit naturam aliam, non aliam personam. Nam cum profertur homo, natura tantum, quae communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem vel proprio nomine Jesu, personam designamus quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur.... Neque enim personaliter Filius Dei designari potest vel nominari sine filio hominis ; nec filius hominis sine filio Dei : quia idem ipse est Filius Dei, qui Filius hominis ; et eadem est Verbi et assumpti hominis proprietatum collectio. Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem.

2. Abélard, élève de Roscelin, était en réalité un adversaire du nominalisme ; mais il lui manquait à lui aussi de subordonner la science à la foi ; et par là, en partant d'un point tout opposé, il arriva dans la Christologie au même résultat. Dans tous ses écrits théologiques, règne une dialectique timide et superficielle, qui n'embrasse les vérités naturelles métaphysiques qu'à la surface, et il se montre aussi superficiel pour étudier les mystères de la foi.

L'Incarnation du Fils de Dieu, Abélard l'étudie dans l'Introduction à la théologie (1), où il cherche à accorder la révélation de Dieu dans le temps, avec son infaillibilité. Tout changement n'a lieu que du côté des effets de l'activité divine, et il en est d'eux, dit Abélard, comme des effets de la chaleur solaire sur la terre, qui peut prendre diverses formes sans que l'activité du soleil lui-même devienne autre. De même dans l'Incarnation, il n'y a eu aucun changement substantiel du Fils de Dieu. Ni du côté de l'essence divine, ni du côté de l'essence et de la substance de l'âme humaine et du corps humain, rien n'a été changé par l'Incarnation ; tout comme dans l'union de l'âme avec le corps dans l'homme, aucune de ces deux substances n'est changée, puisque l'âme ne devient pas chair, ni la chair âme. De là il conclut que le Verbe n'est pas devenu proprement homme, ni un homme, le Fils de Dieu, mais seulement que la nature humaine, âme et corps, a été unie avec le Verbe en une personne (2). Abélard exprime donc assez clairement que des deux natures dans le Christ il n'a pas été formé *una res*

(1) L. 3. cap. 6.

(2) *L. c.* ed. Migne p. 1106 : Quid est enim dicere Deum fieri hominem, nisi divinam substantiam, quae spiritualis est, humanam, quae corporea est, sibi unire personam in unam ? Non enim quod spiritale, corporeum fieri potest ; sed in illa unione personae Christi, in quo simul divinitas Verbi et anima et caro, tres istae naturae conveniunt, ita unaquaeque earum trium substantiarum ibi propriam retinet naturam, ut nulla earum in aliam commutetur, ut *nec divinitas*, quae humanitati conjuncta est, aut *anima fiat aut caro*, sicut nec anima unquam potest fieri caro, quamvis in singulis hominibus una persona sunt anima et caro.

une Unité réelle mais comme l'âme et le corps dans l'homme restent *duae res* (1). Donc ni l'union de l'âme et du corps dans l'homme en une seule personne et en une seule substance et nature ne sont bien comprises, ni l'unité de la personne dans le Christ n'est présentée comme elle doit l'être, c'est-à-dire comme l'unité réelle de deux natures ; même la manière dont s'exprime la sainte Ecriture au sujet de l'Incarnation du Verbe est ébranlée. Toute l'explication sent le nestorianisme, et les défenseurs de l'orthodoxie l'ont regardée comme de l'adoptianisme ; et l'analogie qui suit (2) de l'union des pierres et des poutres pour former une maison n'a pas été regardée comme moins inexacte.

De l'élévation de la nature humaine dans le Christ et de la divinisation de cette nature par l'union hypostatique, Abélard, en séparant aussi sèchement les deux natures dans le Christ, ne pouvait en avoir aucune idée. Il devait aussi, à ce point de vue heurter la doctrine de la sainte Ecriture et des Pères. Sur la connaissance humaine du Christ, il ne donne pas, il est vrai, d'éclaircissement très précis, surtout il ne dit pas s'il voulait dépouiller l'intelligence du Christ des privilèges des autres hommes (3). Mais il s'exprime très clairement au sujet de la volonté humaine dans le

(1) *Ib. :* Sicut ergo anima et caro in unam ad invicem conjunctae personam, in propriis naturis sic discretae permanent, ut nequaquam haec in illam commutetur, alioquin *duae res* nequaquam dicerentur, ita et divinitas humanitati conjuncta, hoc est humanae animae simul et carni in unam personam sociata, nequaquam in ejus naturam convertitur..... *Quomodo proprie vel Verbum dicitur fieri caro*, vel Deus homo, cum Verbum ipsum nunc etiam sit spiritus, quia est Deus, sicut et ante incarnationem erat ?

(2) *L. c.* p. 1108 : Sicut ergo ossa in uno homine carni adhaerentia, in naturam carnis non transeunt, nec in una domo lapides lignis aggregati propriam substantiam mutant ut aliud fiant quam prius erant, aut caro animae sociata aliud quam caro fit.... ita nec divinitas humanitati in unam personam conjuncta aliud fit quam prius erat, quamvis aliud sibi in unitate personae conjungat.

(3) Dans l'Epitome Theol. christ. c. 27 (ed. Migne, p. 1737) il est dit seulement que la connaissance humaine du Christ est différente de la connaissance divine.

Christ : d'après lui il est impossible à l'homme naturel de vouloir la souffrance et la mort ; sa volonté ne doit être dirigée que sur ce qui est agréable à la sensation, non pas sur la mort. De là Abélard pense que le Christ aussi a bien, avec sa volonté humaine, adhéré à la volonté de son Père céleste et a voulu le salut de tous les hommes ; mais la dure souffrance et la mort, il ne les a voulues qu'indirectement, en tant qu'elles lui étaient imposées par son Père céleste (1). Mais que la volonté humaine du Christ se soit subordonnée complètement à la volonté divine, et soit arrivée à une domination absolue sur les désirs sensibles, qui en vérité n'ont pas la mort pour objet, que cette volonté ait atteint dans le Christ ce degré de perfection, Abélard ne le dit pas ; il se contente de séparer la volonté humaine de la volonté divine. — Abélard admet cependant que l'âme du Sauveur ne pouvait exercer sur le corps et sur la force motrice que l'influence que le Verbe lui accordait (2). Enfin Abélard soutient encore une doctrine dissonante quand il dit que, dans la mort du Sauveur, l'union du Verbe avec le cadavre du Sauveur a été dissoute (3).

3. Gilbert de la Porrée tomba, par suite de son réalisme erroné, dans les erreurs christologiques déjà mentionnées plus haut (4).

(1) Expos. in ep. ad Rom. l. II c. 6 (ed. Migne p. 876). — Epitome Th. chr. c. 24 (p. 1734) : Passus est ergo, non quod vellet pati, in morte formidabat, sed quia Patrem diligebat, quem hoc velle sciebat, et quia per mortem suam salutem proximi fieri cupiebat..... Ubi est dolor vel passio, ibi non est, ut diximus, voluntas. Neque unquam in Christo aliter fuit de hoc quam in martyribus.

(2) Epitome Theol. Chr. c. 24.

(3) Epitome Theol. chr. c. 27 : Quod quidem rationabilius esse videtur, uod a corpore fuerit separata (divinitas).

(4) Voir plus haut § 26

§ 54.

Controverse sur les erreurs adoptianistes entre quelques théologiens allemands du XIIe siècle. — Gerhoch de Reichersberg et ses adversaires.

Les luttes théologiques soulevées par Gilbert de la Porrée et Abélard se firent sentir au delà des frontières de France. Des théologiens allemands s'en mêlèrent aussi ; ils donnèrent alors un éclatant témoignage de la prospérité des études théologiques dans les écoles des monastères de l'autre côté du Rhin. Parmi ces théologiens se distingua surtout Gerhoch, prévôt du monastère de Reichersberg dans le pays de Salzbourg, quand quelques élèves d'Abélard, parmi lesquels un certain Luitolf (1), et un certain Adam, chanoine de Latran à Rome, voulurent répandre en Allemagne les erreurs adoptianistes. Le dernier affirmait que le Christ était en partie *(ex parte)* Dieu et en partie homme.

A. Gerhoch, né en 1093 à Polling dans la Haute-Bavière et élevé à Hildesheim, avait été d'abord scolastique à l'école cathédrale d'Augsbourg, puis chanoine Augustin. Comme tel il participa à Ratisbonne, sous l'évêque Bruno († 1131) à la régénération du clergé, en développant la vie monastique. Mais dans tous ces efforts, il fut loin de se tenir dans les justes limites ; pas plus d'ailleurs que dans la lutte contre les schismatiques et les partisans des antipapes, dont il déclarait le sacrifice invalide (2). Depuis 1132, comme prévôt de Reichersberg, il travailla avec grand zèle et grand succès à la conservation de la pureté de la foi, et au relèvement des bonnes mœurs au sein du clergé, jusqu'à

(1) Voir Pez, *Thesaurus* VI, I, 550. Dans ce livre se trouvent plusieurs écrits de Gerhoch. — Voir aussi Migne, T. 193. 194.

(2) Cf. Stülz. *Histor. Abhand.* Vienne 1848. P. 15 et sqq.

sa mort qui arriva en 1169. Ici nous ne pouvons tenir compte que de ses doctrines christologiques.

Les dialecticiens de l'école d'Abélard tendaient à comprendre les deux natures du Christ, comme deux êtres existant par eux-mêmes et à nier l'unité de personne, quoique ils n'expriment pas ceci formellement. Certains en outre affirmaient expressément, qu'on ne doit pas au corps du Christ l'adoration, mais seulement la vénération. Contre cette dernière affirmation Gerhoch, pleinement d'accord avec la doctrine de l'Eglise, établit la dignité adorable du corps sacré du Christ. Contre ceux qui niaient l'unité de personne dans le Christ, il établit une thèse qui soulève des contradictions, et qui en effet était exposée à être mal entendue. Il croyait en effet que les paroles du Sauveur : le Père est plus grand que moi *(Pater major me est)* ne sont vraies que par rapport à la nature humaine en général ; mais que le Seigneur, même comme homme après avoir pris la nature humaine dans l'union hypostatique, et en particulier après la glorification est égal au Père en toutes choses, et possède la même puissance que lui.

Pour bien comprendre Gerhoch et l'excuser de son expression, il faut bien considérer quelle distinction on faisait alors dans les écoles entre l'essence *(essentia = substantia secunda)* et la substance *(substantia prima = individuum = persona)*. A la substance première seule on reconnaît la pleine existence *(esse existentiae)*. Gerhoch s'attacha tellement à cette théorie qu'il en arriva à refuser à la nature humaine toute existence pour soi, et que le seul suppôt de l'existence dans la personne du Christ était uniquement le Verbe. Gerhoch se figurait donc la nature humaine du Christ, avant que le Verbe la prît, comme une nature commune ; il affirmait donc de cette nature humaine considérée d'une manière abstraite qu'elle était inférieure au Père. Après l'union avec le Verbe, et après la glorification, la nature humaine n'a aucune existence (plus exactement : aucune existence en soi) ; le Verbe est le suppôt de l'essence

particulière même de la nature humaine, et pour cela le Christ, même comme homme, est tout à fait égal au Père. Telle est la doctrine de Gerhoch.

Cependant d'autres théologiens n'étaient pas satisfaits de la théorie de Gerhoch, entr'autres Eberhard, évêque de Bamberg, qui eut avec lui une longue correspondance (1). Eberhard affirmait avec raison que la proposition de Gerhoch n'était vraie que dans ce sens : le Christ qui était homme est égal à Dieu ; mais le Christ n'était pas égal au Père, en tant qu'homme, ou selon son humanité, mais selon sa divinité. L'expression de Gerhoch pouvait être interprétée dans un sens eutychéen. Le prévôt persista cependant dans son affirmation (2) ; il persista même lorsque en 1158, en présence de quelques évêques un colloque eut lieu à Bamberg entre Eberhard et lui. Le différend se rattachait manifestement à la lutte du nominalisme et du réalisme, et spécialement à la question : quelle existence a été attribuée, dans le Christ, à la nature humaine individuelle ? Plus tard encore thomistes et scotistes discutèrent sur cette question. Dans la théorie de Gerhoch, il n'y a que la nature humaine commune, et la personne du Fils de Dieu, qui est aussi à la fois Fils de l'homme ; à la personne seule, Gerhoch, comme aussi saint Thomas, reconnaît l'existence ou le plein *esse existentiae*. Seulement chez Gerhoch l'expression était inexacte et ne répondait pas exactement à la sainte Ecriture et aux Pères. La nature humaine dans le Christ a aussi une existence, peu importe qu'elle l'ait comme créature, ou comme être divin. Dans ce dernier cas, elle a l'existence par participation à l'existence de Dieu.

(1) Cf. Pez *l. c.* VI, I, 451.

(2) Dans un écrit de cette époque chez Pez *l. c.* I. II. 315 il écrit : Athanasius naturam significando non personam nomine humanitatis. Humanitas in Christo divinitatis gloriam accepit, quam alioquin non habuit, videlicet cum adhuc in massa generis esset indiscreta. Sed postquam *discreta* est in personam, semper habuit plene sapientiam omnipotentiam et omnem divinam virtutem, quia ille homo nunquam fuit non Deus, qui divinitus, non humanitus conceptus est et natus.

Vers le même temps, le prévôt Folmar de Triefenstein-sur-le-Main se mêla à la lutte par le traité *de Carne et anima Verbi.* Il y enseignait ouvertement l'adoptianisme ; au corps du Christ, pensait-il, n'était due aucune adoration et sur le mystère de l'Eucharistie il soutenait cette absurdité que sous les espèces du pain il n'y avait que le sang du Christ sans le corps, l'âme et la divinité.

Gerhoch se défendit auprès du pape Alexandre III sur la proposition en question et la répéta dans ces paroles :

« Assumptus homo est Deus et Dei Filius naturalis et est altissimus in summa gloria Dei Patris, licet minor Patre secundum humanitatis naturam, non tamen minor secundum datam eidem homini omnipotentiam et omnimodam paternae celsitudinis gloriam (1).

On ne peut excuser l'expression, que si dans le dernier membre on entend par *homini* la personne de l'Homme-Dieu ; mais elle est inexacte si on y sous-entend « selon sa nature humaine ». Le pape Alexandre répondit qu'il ne pouvait pas donner de décision sur la question proposée (1163). Là-dessus Gerhoch écrivit son livre *De gloria et honore filii hominis*. Même dans cet écrit la nature humaine commune (*humanitas, qua homo est*) et la nature humaine individuelle (*humanitas quae homo est*) sont distinguées, et cette dernière est égalée au Christ, le Fils de Dieu et au Père (2). On ne faisait donc pas sans raison à Gerhoch le reproche de professer des erreurs eutychéennes, puisqu'il allait jusqu'à enseigner l'ubiquité du corps du Christ et autres choses semblables.

Dans l'écrit *De investigatione Antichristi et schismate* (3), il explique la doctrine de la rédemption, en se rattachant à saint Anselme. Il montre la convenance de la rédemption

(1) Pez VI, 1, 548.

(2) Cf. là dessus l'exposition détaillée de Bach, *Dogmengesch. des Mittelalters* II. page. 484 sqq.

(3) Ce traité n'est pas encore imprimé. Bach. (*L. c.* p. 475) donne sur lui une référence.

par le Fils de Dieu fait homme, sans affirmer la nécessité absolue de la satisfaction représentative, et il fait ressortir en particulier que l'orgueil du diable a été atteint par la victoire de l'Homme-Dieu sur lui et sur la mort, d'une façon d'autant plus sensible qu'il n'a pas été vaincu par Dieu avec violence, mais qu'il a lui-même été l'auteur de sa défaite par son injuste attaque sur l'Homme-Dieu.

De même il s'accorde avec ce que dira plus tard saint Thomas : que l'Incarnation a eu sa cause dans la chute de nos premiers parents.

B. A ce que nous venons de dire nous pouvons ajouter que le frère de Gerhoch, Arno de Reichersberg, suit dans son Apologétique un autre chemin (1). Il pense que non seulement la possibilité, mais même la certitude de l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine, était déjà décidée lors de la création, de sorte qu'en un certain sens il était nécessaire que l'union hypostatique eût lieu, que l'homme péchât ou non (2). Ce fut aussi là l'opinion que plus tard adoptèrent les scotistes.

Arno montre d'une manière frappante que le Fils de Dieu, au moment de la conception, devait prendre la nature humaine, s'il voulait l'élever avec lui à l'union personnelle. Car l'homme est une personne au moment de la conception ; et si le Verbe avait voulu s'unir un homme après la nais-

(1) Sur ce traité non encore imprimé. Voir Bach. (*loc. cit.* page 582 sqq.)

(2) Chez Bach. *loc. cit.* p. 590. Et jam quidem monstratum est, naturale fuisse ex propriae conditionis origine sive ab exordio homini in unam Deo personam posse uniri. Quid vero de essentia divina aestimabimus ? An et illi naturale ab aeterno fuerit velle aut posse hominem fieri ? Utique. Nam et hoc supra dictum est soli divinae essentiae pro sui subtilitate naturaliter competere, ut quomodo anima corpori infusa unam cum eo personam componit, ita Deus animae ac mediante anima corpori humano infusa una cum utroque persona esse possit ; idque semel pro nostra omnium salute divina miseratione factum novimus et gratias agimus.... Quod vero ipsa miserationis voluntas per suam humanitatem succurrendi homini Deo substantialis et naturalis ab aeterno exstiterit, duplici pro causa dubium non est. Primo quia Deo nova voluntas ejusmodi non accidit.... Secundo quia Deus naturaliter bonus.

sance, il n'aurait pu que se revêtir d'un homme. L'homme par la naissance est une personne, tout comme le Verbe par la naissance du Père est la seconde personne dans la divinité. Dans cette analogie se montre la possibilité de l'Incarnation dans l'espèce humaine, et l'impossibilité que le Verbe devînt un ange, car l'ange est personne par le seul fait de la création (1).

Arno repousse le reproche qu'on lui fait d'admettre l'ubiquité du corps glorifié du Christ, il affirme seulement que le Christ avec son corps glorifié peut être présent en plusieurs lieux et surtout est là où il veut. Se rattachant ici à saint Hilaire, il attribue même ce privilège (2), au corps mortel du Sauveur (3). Il faut bien admettre cette spiritualité pour le corps glorifié, mais quant au corps mortel du Christ, saint Hilaire seul lui attribue ce privilège.

Arno n'a pas réussi aussi à défendre la proposition capitale de son frère Gerhoch sur l'égalité du Sauveur, comme homme, avec son Père. On ne voit pas bien spécialement pourquoi le Sauveur n'a possédé cette égalité qu'après la glorification, puisque les raisons données indiquent le moment de l'Incarnation pour la glorification de la nature humaine.

§ 55.

La doctrine sur la personne du Sauveur, chez Pierre Lombard et Alexandre de Halès. Erreur des nihilistes.

A. Pierre Lombard occupe dans la série des théologiens du moyen âge une place éminente ; ses livres des Sentences

(1) Cf. BACH. *loc. cit.* p. 621. — (2) Voir *Hist. des Dogmes*. II. § 32.

(3) Paroles d'Arno. BACH. *loc. cit.* P. 685 : Non doceamus.... corpus Christi quod sumimus non aliter in tam multis locis simul esse posse, nisi Christus corporaliter sit ubique ; sed quod virtutem specialem in corpore Christi essendi ubi ipse voluerit, praedicemus. Et haec quidem facultas in eodem corpore Christi etiam adhuc mortali erat ; sed donec tempus dispensatoriae obedientiae transiret, exercenda non erat.

ont servi de guide et de base à la plupart des œuvres des théologiens suivants du moyen âge, même dans la christologie.

1. Les erreurs adoptianistes et leur retentissement avaient complètement tourné les spéculations théologiques vers le dogme christologique, et la dialectique qui florissait dans les écoles de France faisait toujours de nouveaux efforts pour expliquer quelque peu le mystère de l'Incarnation. Pierre Lombard composa là-dessus trois différents essais d'explication, dont deux, le second et le troisième, portent manifestement la marque de l'adoptianisme.

Par le premier traité il veut, il est vrai, dégager l'union hypostatique de la divinité et de l'humanité ; mais il y suppose l'existence en soi ou la subsistance de la nature humaine lors de la conception dans le sein de Marie, de sorte que cette nature y est représentée comme une existence personnelle, qui est devenue Dieu non par le changement de la nature humaine en la nature divine, mais de telle sorte que dans la persistance immuable des propriétés de chaque nature particulière, cette substance humaine est devenue Dieu et Dieu cette substance humaine. Les passages de saint Augustin, apportés à l'appui de cette explication, indiquent bien, il est vrai, si on s'en tient aux mots que l homme (*iste homo*) est devenu Dieu, mais l'expression *iste homo* revient souvent chez saint Augustin pour indiquer la nature humaine (1).

La seconde explication a ceci de particulier que le Christ y est appelé une personne composée (*persona composita*) ; tandis qu'il était une personne simple avant l'Incarnation. La personne du Verbe est donc d'après ceci non une personne *devenue*, mais une personne *éternelle* ; mais en même temps, elle est devenue par l'Incarnation la personne d'un

(1) Aug. *Enchir*. c. 36 : Quae bona voluntas, quae bona opera praecesserunt, quibus meretur iste homo una fieri persona cum Deo ? Cf. *Hist. d. dog*. II. § 36.

homme (1). Du côté du Verbe divin, il n'y a aucun changement, seulement dans la plénitude des temps, une nature humaine est devenue une nouvelle partie constitutive de la même personne divine, que, à cause de la prise de cette partie nouvelle, on peut appeler une personne composée. Pour cela, sont citées des expressions analogues, tirées des écrits des Pères, comme ces mots de saint Augustin (2) : « La nature humaine pouvait être unie avec Dieu, de façon à ne faire de deux substances qu'une personne »

Une troisième explication ne voit dans l'union de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ, que les rapports qu'il y a entre l'habit et celui qui le porte ; en outre l'âme humaine et le corps humain ne sont pas considérés comme unis dans le Christ en une substance humaine. Le Verbe divin n'aurait fait que se revêtir d'une âme humaine et d'un corps humain (3). Même pour cette explication on peut apporter certains passages des écrits de saint Augustin (Quaest. 73).

Pierre Lombard ne donne ces écrits que comme des essais, et lui-même remarque contre le premier, qu'il ne maintient pas assez l'immutabilité de Dieu ; d'ailleurs il n'en défend aucun spécialement.

(1) Petrus Lomb. l. III. dist. 6. n. 4 : Persona ergo quae prius erat simplex et in una tantum natura existens. in duabus et ex duabus subsistit naturis ; et persona, quae tantum Deus erat, facta est etiam verus homo subsistens non tantum ex anima et carne, sed etiam ex divinitate ; nec tamen persona illa debet dici facta persona, quamvis dicatur facta persona hominis.

(2) *De trin.* XIII, 17 : Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona. Ac per hoc jam est ex tribus, Deo anima et carne.

(3) Petrus Lomb III, 6, 6 : Sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personae vel naturae unita esse aiunt, ut non ex illis duobus vel ex illis duobus vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret... Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt. Accipiendo enim hominem dictus est Deus, factus est homo : et propter assumentem Deum dicitur homo esse Deus.

Les théologiens suivants ont été plus sévères dans la critique de ces essais. Saint Bonaventure, dans le commentaire du livre des Sentences, se défend d'en justifier aucun : il condamne le premier, parce qu'il admet deux personnes subsistantes ou suppôts, ce qui tend au nestorianisme ; le second, parce qu'admettre une personne composée de deux termes, c'est supposer une inclination non seulement à un contact mutuel, mais encore à la formation nouvelle d'un troisième terme ; le troisième enfin, parce que la nature humaine ne doit pas être comprise dans le Christ, comme un accident ou une habitude, et parce que le corps humain et l'âme humaine auraient formé une nature unique (1).

Saint Thomas (2) fait une critique absolument semblable du premier et du troisième essai d'explication, il laisse cependant subsister le second comme exact. D'après lui aussi il y a pour la personne divine du Verbe et pour la personne composée de l'Homme-Dieu au moins un mode différent de subsistance.

2. Le nestorianisme et l'adoptianisme arrivent, de la séparation de l'élément divin et de l'élément humain, à cette conséquence qu'il n'est dû à la nature humaine du Christ aucune adoration, mais seulement une vénération particulière. Pierre Lombard s'élève contre cette affirmation et affirme qu'à cause de l'union hypostatique l'adoration seule est due au Christ, et que la même adoration est due à la nature humaine du Sauveur et à son corps (3).

De plus il reconnaît l'impeccabilité du Christ comme une conséquence de l'union hypostatique ; il fait seulement cette restriction logique, qu'à la nature humaine considérée en elle-même séparément on peut reconnaître la possibilité de pécher (4).

3. Les Scolastiques reconnaissaient avec juste raison que

(1) *In libr. Sentt.* III. art. 1. qu. 1—3. — *Ib.* art. 2.
(2) *S. th.* 3. q. 2. a. 6. — (3) *L. c.* dist. 9, 2. — (4) *L. c.* dist. 12, 3.

de l'union intime de la nature humaine avec Dieu, dans le Christ, il s'était produit pour la nature humaine une glorification et une divinisation d'une espèce particulière. Relativement à l'intelligence de l'âme humaine, le Maître des Sentences admet que le Christ, même de ce côté a tout su, mais seulement à un degré moins parfait et moins adéquat que Dieu. Mais pour ce qui est de la puissance, il conteste à l'âme humaine la toute-puissance (1).

Saint Thomas égale la connaissance humaine du Christ à sa connaissance divine, moins au point de vue de l'étendue qu'au point de vue du degré ; les Maître de Sentences, par contre, revendique pour l'âme humaine au point de vue de l'étendue une connaissance divine qui embrasse tout. La raison en est que dans saint Jean (3,34) il est dit que le Saint-Esprit a tout donné au Seigneur sans mesure. Il explique donc le passage de saint Luc (2.52), où il est parlé de progrès du Seigneur en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes, en disant que le Christ communiquait toujours davantage au dehors les trésors de son intelligence (2).

4. C'est avec raison qu'il regarde comme un privilège particulier la liberté du Seigneur dans ses souffrances et dans sa mort, car l'Homme-Dieu n'y était nullement soumis par nécessité. Quant à l'interprétation de saint Hilaire, il ne la pousse pas si loin que nous l'avons montré dans sa doctrine (3) ; il se contente d'indiquer la doctrine du saint docteur en faisant entendre que lui aussi a nié pour le Sauveur la nécessité de souffrir. Pour les imperfections cependant, qui ne conviennent pas à la personne divine, le Christ ne les a pas prises.

5. Pierre Lombard s'attache tout particulièrement à

(1) *L. c.* dist. 14, 2 : Quibus respondentes, dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, unde etiam perfecte intelligit, omnia scire quae Deus scit, sed non omnia posse quae potest Deus, nec ita clare et perspicue omnia capit ut Deus.

(2) Dist. 13, 2.

(3) Voir *Hist. des Dogmes*, II, § 32.

montrer que le Verbe divin, même dans la mort, n'a ni abandonné, ni interrompu l'union hypostatique ni avec l'âme humaine, ni avec le corps humain (1). Par conséquent le Christ était comme Homme-Dieu dans les limbes comme au tombeau, et dans le tombeau il était digne d'adoration, car le cadavre divin du Sauveur était uni personnellement au Verbe divin et demeurait le cadavre d'un Dieu. Ceci tous les Scolastiques l'ont admis ; mais ils ne s'entendaient pas aussi bien avec Pierre Lombard pour savoir si le Christ pendant les trois jours où il est demeuré dans le tombeau pouvait être appelé homme. L'union de l'âme et du corps est de l'essence de l'homme ; or par la mort elle était ici interrompue.

B. A la troisième explication de l'Incarnation, donnée par Pierre Lombard et que nous avons mentionnée, se rattache l'erreur des *Nihilistes*, qui outraient la comparaison de la nature humaine avec un vêtement, et prétendaient que la nature humaine était équivalente à rien, que le Christ en tant qu'homme n'était pas quelque chose *(non erat aliquid)*. Contre ces erreurs issues de l'école de Pierre Lombard, s'élevèrent les Conciles de Tours et de Sens, que le pape Alexandre III tint en France en 1163, et ce pape lui-même, dans un écrit de l'an 1179 (2), condamna ces erreurs. En faveur de l'erreur s'éleva un théologien du nom de Jean Cornubiensis, qui se dit élève de Pierre Lombard, dans un écrit particulier, l'*Eulogium* (3).

Celui qui opéra la transition entre ses devanciers, Pierre Lombard et saint Anselme, et son successeur saint Bonaventure, ce fut le maître de ce dernier, le premier professeur de théologie de l'ordre de saint François à l'Université de Paris : Alexandre de Halès.

1. L'étude approfondie de l'Incarnation du Fils de Dieu

(1) Dist. 22, 2.

(2) Voir ce traité dans MARTENE *Thes.* V 1658.

(3) *id. l. c.*

avait déjà amené les Pères, en particulier saint Athanase et saint Augustin, à se demander comment un tel abaissement de Dieu à l'homme était possible. Alexandre de Halès, au troisième livre de sa Somme théologique revient à cette question, et trouve dans la nature humaine des points de contact particuliers pour la possibilité d'une union hypostatique avec Dieu bien plus que dans la nature angélique. Car l'homme par sa nature, sa personne, ses dispositions naturelles et ses facultés, a des ressemblances avec Dieu. Dans sa nature, l'homme est une synthèse de l'esprit et de la matière et pourtant il a une ressemblance particulière avec Dieu, en ce que l'âme humaine est dans tout le corps et dans chaque partie du corps, tout entière, tout comme Dieu pénètre l'espace tout entier. Dans sa personne, car par sa naissance il devient une personne particulière, tout comme le Verbe est, par son éternelle naissance du Père, la seconde personne de la Trinité. Dans sa puissance, car l'homme comprend en lui le spirituel et le matériel, deux éléments créés par Dieu et par là, il a quelque ressemblance avec Dieu ou du moins porte les traces de la perfection divine (1).

2. Par l'élévation à l'union hypostatique avec le Fils de Dieu, la nature humaine fut très richement pourvue de toutes les grâces, et cette union hypostatique était elle-même une grâce exclusivement propre à l'Homme-Dieu. Mais en outre il était orné de la *gratia capitis*, qui était particulière au Christ comme chef de la race humaine, et qui retombait sur les membres de l'humanité. En tant que *gratia increata* l'une comme l'autre grâce est le Saint-Esprit lui-même ; mais comme *gratia creata*, la *gratia capitis* est la grâce communicable à tous ceux qui sont rachetés (2).

3. Sur l'intelligence du Christ, les grands docteurs de l'Eglise venus plus tard ont poursuivi les plus minutieuses

(1) Pars 3. q. 2. memb. 1.
(2) *Ib.* qu. 12. membr. 1. a. 2.

recherches. Alexandre de Halès dépasse déjà Pierre Lombard ; il divise en différents points les explications de ce dernier, quand il distingue d'après les deux natures dans le Christ une double connaissance, une connaissance divine et une connaissance humaine, et cette dernière il la divise en *scientia comprehensionis* (plus justement *visionis*) en *scientia naturae integrae* et en *scientia experientiae*. Sous d'autres noms, cette triple division revient dans saint Bonaventure et dans saint Thomas ; mais Halès ne s'en tient pas au même point que Pierre Lombard, quand il estime la connaissance humaine égale pour la compréhension à la connaissance divine, et qu'il ne la tient pour inférieure à celle-ci que si on la considère au point de vue du mode, de la manière et du moyen, puisque Dieu connaît tout par sa propre essence (1).

4. A la question si pendant les trois jours qu'il a passés dans le tombeau, le Christ peut être appelé un homme, Halès répond : non, si on entend par homme une nature humaine, composée d'âme et de corps ; oui si on entend une personne qui a une âme et un corps. Saint Bonaventure examine ce point bien plus en détail.

§ 56.

La Christologie de saint Bonaventure.

La première place dans la christologie appartient après saint Thomas, avec qui il a formé la double constellation

(1) Qu. 13. membr. 3 : Ergo cum intellectus animae Christi sit junctus intellectui increato, in quo rationes et ideae rerum omnium sunt : intellectus Christi habebit cognitionem omnium sine ignorantia alicujus. Ib. membr. 7 : Dicendum ergo quod comparatione habita scientiae animae Christi ad divinam secundum illud quod scitur : est dicere animam Christi aeque scire sicut Deus, quia scit omnia quae Deus. Comparatione vero habita quantum ad medium per quod scitur, vel quantum ad modum quo scitur : non erit dicere aequalitatem, quia Deus omnia scit per seipsum sicut causam omnium.... Anima vero Christi non ut in se, sed ut in Deo.

qui brille dans le ciel de la théologie du moyen âge, à saint Bonaventure.

1. C'est une particularité des Scolastiques de pénétrer partout, guidés par l'analyse, dans le domaine des possibilités pour, de là, arriver dans le domaine des réalités, soit par la voie de nécessité, soit par la voie de convenance, soit par la voie du libre vouloir. Après que saint Bonaventure eut exposé la possibilité de l'Incarnation de la seconde personne de la divinité, par la ressemblance propre de l'homme avec Dieu, fut examinée cette autre possibilité purement hypothétique, à savoir si les trois personnes divines ne pourraient pas prendre un seul et même homme, c'est-à-dire apparaître dans un seul et même Dieu-Homme. Il faut répondre par la négative, car trois Personnes ne peuvent pas évidemment se manifester dans l'unité de personne. Mais autre chose est de savoir si toutes les trois Personnes divines ne pouvaient pas prendre une seule et même nature humaine particulière, comme commune. Ceci, le saint docteur ne veut pas le rejeter absolument comme une contradiction : car il n'est pas contradictoire pour lui que les trois personnes divines subsistent dans une nature divine (1).

Mais on peut affirmer avec plus d'assurance la possibilité pour le Père et le Saint-Esprit de devenir hommes comme le Fils, quoique la convenance se prononce en faveur de l'Incarnation du Fils (2) ; puisqu'il a créé les créatures raisonnables à son image, il devait entreprendre de rétablir en elles cette image défigurée.

2. Bien plus intéressante est la question de la cause de l'Incarnation. A-t-elle été résolue par Dieu seulement en

(1) *In sent*. l. 3. dist. 1. art. 1. qu. 3 : Nihil enim videtur impedire quin tres personae possint per gratiam illud efficere, ut sint personae unius singularis naturae in tempore, cum illa natura sit possibilis et omnino obediens respectus cujuslibet personae in Trinitate.

(2) Saint Augustin en particulier avait fait valoir ceci contre le subordinatianisme : Voir *Hist. des Dogmes*. II. § 21.

vue de la Rédemption du genre humain déchu, ou bien aurait-elle eu lieu, même dans le cas où nos premiers parents auraient persévéré ? Il ne s'agit pas là de la possibilité de l'Incarnation même pour un autre but que la rédemption des hommes déchus (car ceci il faut l'admettre), mais si le décret divin relatif à l'Incarnation a été conditionnel, c'est-à-dire dépendant de la chute prévue de l'homme, ou bien non conditionnel c'est-à-dire qu'il aurait eu lieu dans tous les cas pour élever l'humanité au sommet de la perfection ? Qui pourrait là-dessus, en partant du point de vue rationnel donner une décision définitive ? Il faudrait pour cela que Dieu lui-même nous eût donné, dans sa révélation, communication de ses décrets éternels ; alors nous pourrions oser porter un jugement sur la décision conditionnelle de ces décrets. Cependant les Scolastiques se sont bien des fois occupés de répondre à cette question, et les Scotistes ont fait, du décret non conditionnel de l'Incarnation, un des arguments fondamentaux de leur école ; par contre les thomistes, à la suite de saint Thomas, s'en sont tenus au décret conditionnel de Dieu relativement à l'Incarnation. A ce point de vue, saint Bonaventure n'est pas le porte-drapeau de l'école franciscaine des scotistes postérieurs ; il marche plutôt aux côtés de saint Thomas, quoique le décret sans condition puisse au premier coup d'œil contenter davantage la raison naturelle, puisque l'Incarnation, surtout et dans tous les cas, porte à son apogée la révélation de Dieu à l'humanité ; cependant l'opinion opposée répond davantage et à la dévotion et à la révélation, car .

a). — La sainte Ecriture unit presque toujours l'Incarnation et la corruption du péché, qui s'est produite pour le genre humain, par suite de la chute d'Adam. Selon les expressions de la sainte Ecriture Dieu est venu du ciel pour rapporter aux hommes tombés la vie éternelle, pour aller chercher au désert les brebis égarées et les rapporter sur ses épaules.

b). — Si on comprend le décret divin comme conditionnel,

on a dans l'Incarnation un témoignage plus grand de l'amour, de la miséricorde et de la majesté de Dieu, que si Dieu avait décidé l'Incarnation absolument, pour élever les hommes au plus haut degré de perfection (1). Dans ce dernier cas, il faudrait admettre pour Dieu une certaine nécessité de cette révélation, du moins bien plutôt que pour le premier cas ; car l'homme déchu et ennemi de Dieu, doit bien plutôt considérer la miséricorde et l'amour de Dieu qui se tourne vers lui, comme immérités et libres, et les accueillir comme tels. Maintenant on peut dire avec beaucoup plus de raison que la grâce, qui a été acquise à l'humanité par l'Incarnation, a conduit l'humanité à une perfection et à une plénitude, qui n'aurait pas été atteinte sans la chute (2). Par là la sagesse et la majesté de Dieu ressortent bien davantage, puisque, par suite du péché, de la révolte des créatures il produit une plus grande glorification de lui-même et de l'homme, et rapporte le plus grand triomphe sur le péché.

c). — L'abaissement de Dieu dans l'Incarnation nous paraît absolument incompréhensible et sans appui, s'il n'y avait pas eu une cause si pressante, à savoir, produire la rédemption des hommes, ces créatures si richement douées et si haut placées par Dieu, et l'apaisement de la justice de Dieu, irrité contre le péché et blessé par lui. En d'autres termes, la condescendance infinie de Dieu, venant au devant de nous, dans l'Homme-Dieu souffrant et mourant, nous paraîtrait comme aux païens une folie et une discordance avec les qualités divines, si elle n'avait eu sa raison d'être dans l'immense discordance qui existait déjà entre Dieu et l'homme et qu'il fallait détruire, pour remettre tout dans une magnifique harmonie. *Justitia et pax osculatae sunt.*

d). — Le mystère de l'Incarnation est maintenant bien

(1) *L. c.* dist. 1. q. 2. Secundus vero praedictus modus magis concordat pietati fidei : quia Deum magis honorificat quam praecedens.

(2) A ceci convient le passage connu de l'*Exultet*, du Samedi-Saint : O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.

plus propre à enflammer en nous l'amour pour Dieu, qui nous aime tant, si nous partons de cette croyance que Dieu s'est fait homme pour effacer nos péchés, pour nous rouvrir le ciel et nous porter secours dans notre faiblesse et nos fautes, ce qui est bien plus propre à stimuler notre amour que de supposer que Dieu s'est surtout fait homme pour nous élever à une plus grande perfection. Le salut d'un péril extrême provoque bien plus la reconnaissance et l'amour qu'un secours qui nous est donné pour nous aider à être plus parfaits.

En faveur d'une autre opinion qui admet une certaine nécessité de l'Incarnation en général pour élever les hommes à une plus grande félicité, on a bien dit que sans l'Incarnation, le corps humain ni la nature humaine n'auraient jamais obtenu le comble de leur glorification ; sans elle nous n'aurions pas eu la gloire suprême de la nature humaine de l'Homme-Dieu dans le ciel pour objet de notre contemplation. Seulement le besoin de la réalisation de l'extrême gloire ne nous touche pas autant que si nous voyons là une certaine nécessité. Nous pourrions être privés de la contemplation de la gloire corporelle de l'Homme Dieu dans le ciel sans cependant être en rien privés de l'essence du bonheur céleste qui consiste dans la contemplation de Dieu.

Un autre motif opposé paraît être encore plus important, on peut dire, en effet, qu'il y a dans la nature humaine la capacité d'être élevée à l'union hypostatique avec le Fils de Dieu. Donc sans l'accomplissement de l'Incarnation, il y aurait eu une lacune dans la nature humaine. Seulement à ce prix, on devrait admettre l'élévation à l'union hypostatique pour chaque nature humaine. *Qui nimium probat, nihil probat*. Il y a beaucoup de capacités de la nature humaine qui n'ont pas été remplies, sans que cependant il y ait là rien de déshonorant pour Dieu ou pour les hommes.

Il est encore moins important de dire que Dieu aurait dû manifester sa sagesse et sa miséricorde, comme il les a

manifestées dans l'Incarnation, même si nos premiers parents avaient supporté dans le paradis terrestre l'épreuve qui leur avait été imposée. Ceci n'aurait de valeur que si une manifestation de la sagesse et de la miséricorde de Dieu n'avait dû se produire que dans l'Incarnation et par l'Incarnation.

3. Saint Bonaventure montre sous toutes ses faces la convenance de l'Incarnation. D'abord il établit que de toutes les personnes divines, c'était au Fils qu'il était le plus convenable de l'accomplir, et ensuite qu'il convenait que ce fût non pas la nature de tout l'univers, ni la nature des Anges, mais précisément une nature humaine individuelle qui fût élevée à l'union hypostatique avec le Verbe. La nature matérielle manque d'unité substantielle, elle est composée de divers éléments différents par leur nombre et la manière d'être, qui sont privés de personnalité raisonnable, et ne portent en eux que des traces de la perfection divine, mais non une ressemblance (1). Quant à la pure nature spirituelle, elle se prêtait à l'union hypostatique encore moins que la nature humaine, car précisément l'homme est une personne par la naissance ou l'origine, tout comme cela arrive en Dieu par la génération éternelle du Fils ; d'autre part dans l'homme qui est un microcosme se trouvait en abrégé toute la création. Cependant le Verbe n'a pas pris tous les hommes, mais seulement une seule nature individuelle, car pour l'idée de médiateur l'unité est plus convenable, et parce que dans l'unité de l'Homme-Dieu, l'élévation de la nature humaine ressort avec plus d'éclat, et l'unité de Dieu se révèle à nous avec plus de clarté (2).

4. La différence entre la nature et la personne, saint Bonaventure l'entend comme tous les théologiens du moyen âge. A la nature doit s'ajouter la subsistance en soi, son incommunicabilité à une autre personne ; la nature ainsi

(1) Ibid. [illegible] qu. [illegible] — (2) Ibid. qu. [illegible]

complétée est la personne. Cela ressort clairement de la réponse à la question de savoir si on pourrait imaginer une union d'une nature humaine avec la nature divine, quand on fait complètement abstraction de la personnalité de Dieu, ou qu'on suppose selon les Juifs ou les païens la personnalité unique ou selon la doctrine chrétienne la trinité des personnes. Dans la première hypothèse, c'est-à-dire quand on fait abstraction complète de la personnalité, saint Bonaventure tient l'union des deux natures pour impossible, parce que s'il n'y a pas de personne ce ne sera pas la parenté des natures et leurs facultés qui manqueront, mais le principe efficient et ce par quoi les deux natures pourraient être unies (1). Le saint docteur croit qu'on peut imaginer comme possible que la nature divine prenne et s'unisse la nature humaine en se figurant celle-ci d'après l'idée judaïque, c'est-à-dire personnifiée dans l'unité de la personne, mais cette union paraît seulement convenable si on suppose la trinité des personnes : car à ce prix seulement on peut comprendre la fonction d'intermédiaire, l'œuvre de satisfaction et l'envoi de l'Homme-Dieu par le Père (2).

La notion de personne ressort plus clairement peut-être encore de l'étude d'une autre question, à savoir si l'âme

(1) *Ib.* dist. 1, a. 1, qu. 4 : Simpliciter enim circumscribitur intellectus personalitatis, quando consideratur divina natura ut in se, non in aliquo supposito determinata : sed in quantum communicabilis est pluribus, non in quantum est in hoc vel in illo. Et hoc modo divina natura consideratur per modum cujusdam ordinabilis ad aliam. Et hoc modo non intelligitur secundum rationem agentis nec patientis, quia actus non attribuitur formae nisi in supposito. Et sic assumptio ei non potest convenire, tum quia natura talis non intelligitur ut agens, quia actio est formae in supposito, tum etiam quia natura talis sic considerata non habet in quo possit uniri cum humana natura.

(2) *Ib.* : Intelligo enim quod si sola illa persona, quae est innascibilis, esset in divinis, posset utique humanitatem assumere et intelligi posset quod Deus fieret homo, sed tamen non ita congrue, sicut nunc : quia tunc non esset ibi ratio mediationis nec satisfactionis nec missionis, sicut nunc est cum Filius a Patre mittitur et Patri pro homine satisfacit et mediator est inter Deum Patrem et genus humanum. Unde nullus intellexit unquam incarnationem, nisi praeintellexerit personarum distinctionem.

séparée du corps (*anima separata*) peut être appelée une personne, ou non. Pierre Lombard et Hugues de Saint-Victor l'avaient affirmé, parce qu'ici se vérifie la définition donnée par Boèce : *persona est individua substantia rationalis naturae*. Mais saint Bonaventure et saint Thomas le nient, parce que la subsistance n'est pas complète dans l'âme séparée. En partant de l'idée platonicienne, que ce n'est peut-être pas la mort, mais au contraire l'union de l'âme avec le corps qui est une peine et quelque chose de contraire à la nature, on peut alors répondre à cette question par l'affirmative ; mais il n'en est pas ainsi si on s'en tient à la vraie doctrine, d'après laquelle l'âme humaine a été créée pour être unie avec le corps, et elle tend vers la réunion, avec ardeur, quand elle est séparée de celui-ci. L'âme séparée du corps n'est donc pas une personne complète ; il lui manque l'incommunicabilité ; elle est destinée à être une partie d'un homme complet. En effet, à la notion de personne comparée à la notion de nature appartient l'individualité ou l'inclusion en soi, produite par les particularités personnelles ; ensuite une plus grande perfection et une plus grande dignité, parce la personne complète la nature ; enfin l'incommunicabilité, parce qu'elle n'est pas destinée à former une partie d'un tout supérieur (*singularitas, supereminens dignitas, incommunicabilitas*). La dernière condition manque à l'âme séparée (1).

(1) *Ib.* dist. 5. a. 2. qu. 3 : Dicendum quod sicut apparet ex textu, opinio Magistri fuit, quod anima separata sit persona. Et haec opinio fuit Magistri Hugonis de S. Victore. Ratio autem quae movit eos ad hoc ponendum fuit actualis distinctio, et completio reperta in anima separata : quoniam actus nobiles liberius exercet, et perfectius quam exerceat in corpore. Haec tamen opinio non sustinetur communiter a doctoribus. Ratio hujus est : quoniam ad completam rationem personae requiritur, ut dictum fuit supra, distinctio singularitatis et incommunicabilitatis et supereminentis dignitatis. Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet ut uniatur corpori ad constitutionem tertii ; et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis : quoniam sic completior est anima dum appetitus ejus terminatur, quem habet respectu corporis resumendi.

5. Dans l'application de la communication des idiomes, il faut tenir, le plus exactement possible, compte du pour et du contre, de même dans le choix des expressions et des termes relatifs à la personne du Sauveur. Saint Bonaventure se demande s'il ne serait pas permis de parler du Christ au duel : *utrum Christus non debeat dici duo*, et il répond qu'on ne peut appeler le Seigneur ni deux personnes, ni deux natures ; mais une personne en deux natures. La numération n'est que pour le nombre des hypostases, et par conséquent le Christ n'est qu'un. En parlant du Christ on peut bien lui attribuer de l'humain, mais jamais la nature humaine considérée d'une manière abstraite en soi ; et cela encore ne le peut-on qu'en tant qu'on rapporte cet élément humain pris concrètement, à la personne divine. Le Verbe est en effet aussi la personne de la nature humaine, et il avait déjà l'existence personnelle complète, avant de recevoir dans son existence la nature humaine (1).

Le pape Alexandre III a, dans le décret *cum Christus*, dans les décrétales (2), condamné cette proposition des nihilistes d'alors : que le Christ d'après sa nature humaine n'est pas un quelque chose ; ces hérétiques admettaient à la manière des Eutychéens une dissolution de l'élément humain dans l'élément divin. Saint Bonaventure voit pareille tendance nihiliste dans l'affirmation que la nature humaine dans le Christ est seulement quelque chose d'accidentel. Tout au plus on pourrait soutenir cette dernière proposition seulement en tant que la nature humaine n'a dans l'Incarnation apporté au Verbe aucune existence nouvelle. Mais elle n'est pas un accident sans substantialité, et pourtant on peut la nommer avec raison, d'après l'Apôtre (Phil. 2, 7) et d'après saint Augustin un *habitus*, *(Christus homo secundum habitum)*, à condition qu'on entende par

(1) *Ib.* dist. 6. qu. 1.
(2) *L. V. Tit.* VII. c. 7.

là que le Christ est aussi homme substantiellement (1).

Une autre expression se rattache à celle de la sainte Écriture. De même qu'il y a dans saint Jean (I, 13), « et le Verbe est devenu chair » (*Verbum caro factum est*), on a dit en renversant les termes : Un homme est devenu Dieu (*homo factus est Deus*). Seulement si par homme on entend une hypostase humaine, ou une personne, et que, prenant cette personne pour sujet, on dise d'elle qu'elle est devenue autre chose, on s'exprime alors tout aussi faussement que si on disait d'un homme qu'il est devenu Dieu. On ne peut justifier la proposition en question que si elle a le sens : il est arrivé qu'un homme (c'est-à-dire le seul Homme-Dieu) était Dieu (2). De même il faut entendre la proposition : *Homo praedestinatus est esse Filius Dei*, dans ce sens : *Praedestinatum est hominem esse Filium Dei*.

6. La théologie du moyen âge avait toujours à se garder contre ce qui restait de l'adoptianisme. Si en effet, il faut attribuer au Christ une double naissance, l'une éternelle, du Père, l'autre temporelle, de la Vierge Marie, on ne peut pas lui attribuer une double filiation, car la filiation atteint la personne et indique une relation, et par conséquent, étant double, suppose une double personne (3). En outre il y a dans le concept de filiation adoptive que l'adopté, avant l'adoption, s'est trouvé dans le rapport d'étranger à l'égard de l'adoptant (4).

Le Fils de Dieu aurait pu aussi se créer une nouvelle nature humaine, comme celle d'Adam, et cette nature n'aurait pas eu une union intime avec l'espèce humaine. La manière dont l'Incarnation a eu lieu en réalité, et d'après laquelle le Fils de Dieu a pris une nature humaine venant de la race

(1) *Ib.* qu. 6 : Sed homo cum praedicatur de aliquo sicut de proprio supposito, substantialiter praedicatur et signat ipsum de quo dicitur esse aliquam substantiam : et ideo ex fidei fundamento necessario sequitur, quod sit aliquid secundum quod homo.

(2) *Ib.* dist. 7. a. 1. q. 3. — (3) *Ib.* dist. 8. art. 2. qu. 3.

(4) *Ib.* dist. 10. a. 2. q. 1.

d'Adam, est la plus convenable. C'est d'abord celle qui répond le mieux à la justice de Dieu, puisque de la race, même dans laquelle le péché avait jeté ces racines, et dans laquelle la corruption du péché s'était propagée, devait venir le réconciliateur et la réconciliation. De plus c'est celle qui met le plus en lumière la miséricorde de Dieu, puisque Dieu s'est uni hypostatiquement à cette même race, qui l'avait méprisé et offensé par le péché. En elle aussi se manifeste la sagesse de Dieu à un degré particulier, puisque l'unité de la race humaine, qui au nom d'un seul et même Dieu devait exercer la souveraineté sur la terre a été relevée de Dieu là même où elle s'était révoltée contre Dieu. Enfin c'est par ce mode d'Incarnation que la dignité et l'honneur de l'humanité ont été le mieux sauvegardés, puisque dans sa rédemption elle n'a pas été redevable à une autre créature, mais n'a dû sa délivrance qu'à Dieu seul, et à celui qui avait été pris d'elle-même (1).

7. L'union hypostatique était pour la nature humaine du Christ la source de plusieurs privilèges et d'une plénitude de grâces ; il faut regarder comme un de leurs effets la parfaite impeccabilité qui fit que le Christ ne put pécher et fut bien élevé au-dessus de la possibilité de pécher, ou de la liberté de choisir entre le bien et le mal. Ceci est la conséquence de la plénitude de grâce qui lui a été conférée, et aussi de la grâce de la gloire *(consummatio gloriae)* ou de la vue de Dieu, dont le Christ, même dans sa nature humaine, a joui dès le premier moment, et une conséquence enfin très certaine de l'union hypostatique *(gratiae unionis)*, puisque toutes les activités humaines du Christ étaient portées par la personne du Verbe et partaient d'elle, comme

(1) *Ib.* dist. 11. a. 1. qu. 1 : Quarta vero ratio est ad conservandam dignitatem et altitudinem humanae naturae, quam Deus in tanta dignitate constituerat, ut nulli alii generi creaturae, sed soli Deo esset obnoxia. Si ergo non modicum est obnoxia redemptori, decens est, ut redemptor aut solum esset Deus, aut si haberet in se genus naturae creatae, hoc esset de genere illius massae, quae ortum habet a lumbis Adae.

du *principium quod* (1). Cependant le Christ, notre Seigneur, mérite louange et gloire à cause de cette perfection morale, car s'il l'a eue ce n'est pas par l'effet d'une violence extérieure, mais parce qu'il l'a voulue. Cependant on ne peut reconnaître de caractère méritoire à une action morale, que quand l'action provient proprement d'un pouvoir libre de choisir (*liberum arbitrium*); ainsi par exemple l'acceptation de la mort de la croix.

8. Pour les diverses grâces dont la nature humaine du Christ a été spécialement ornée, nous trouvons chez les différents Scolastiques la même définition et presque aussi les mêmes dénominations. Saint Bonaventure distingue la grâce sanctifiante (comme *gratia singularis personae*) de la grâce qui a été donnée au Christ comme chef de l'humanité (*gratia capitis*), et les deux il les distingue de la grâce de l'union hypostatique (*gratia unionis*). Dans la seconde, la *gratia capitis*, on peut entendre, ou le principe efficace de la grâce, par conséquent Dieu lui-même, en tant que partant du Christ, comme de la tête, il produit dans les membres la lumière et la force, ou en second lieu, cette grâce par laquelle le Christ, comme chef, satisfait pour tous, ou enfin cette faveur, accordée aux hommes, que le Christ leur ait été donné comme chef et comme représentant. De même on entend par *gratia unionis* le principe efficace de cette grâce, Dieu lui-même, et aussi l'union hypostatique qui d'un côté, du côté de Dieu, est quelque chose d'infini, et de l'autre, de celui de l'homme, est quelque chose de fini (2).

9. A cause de l'union hypostatique, il était dû à l'âme humaine de Jésus un mode de connaissance particulièrement parfait que les Scolastiques ont ordinairement examiné à un triple point de vue, sans qu'ils soient cependant arrivés à des conceptions et à des dénominations entière-

(1) *Ib.* dist. 12. a. 2. qu. 1. — (2) *Ib.* dist. 13. a. 2. qu. 2.

ment uniformes. Cependant ils s'entendaient parfaitement sur ce point, que le Christ, par son âme humaine a dû, dès le premier moment de son existence, avoir la vue de Dieu *(scientia visionis)*, qui cependant n'est pas la connaissance absolument parfaite, telle que Dieu la possède. Mais comme Dieu embrasse en lui-même tous les êtres finis, avec la vue de Dieu a été donnée au Christ la connaissance de toutes choses, et bien plus parfaite que celle qui est acquise en contemplant les choses dans leur existence réelle. Cette connaissance, qui est celle des bienheureux, n'est pas chez eux, dirigée actuellement à la fois sur toutes choses, mais seulement sur telle chose déterminée, suivant que les esprits bienheureux dirigent leur intention avec leur libre volonté, sur ceci ou sur cela, ou suivant que Dieu veut actuellement leur manifester ceci ou cela ; il en a été de même aussi chez le Christ : la *scientia visionis* n'était pas actuellement dirigée sur toutes choses, mais seulement d'une façon habituelle (1).

Partant de là, le saint docteur en est venu à se demander si le Christ a tout su avec sa connaissance humaine.

Quelques-uns ont à ce point de vue distingué encore une *scientia unionis* d'une *scientia visionis* ; à la première, c'est-à-dire à celle qui résultait de l'union hypostatique ils ont attribué une étendue infinie, à l'autre une étendue seulement finie.

D'autres, pour ce qui était réel, présent, passé ou futur, ont attribué au Christ une connaissance humaine qui embrassait tout, mais non relativement à ce qui est simplement possible à la puissance divine.

Cependant le saint docteur attache la plus grande importance à la distinction déjà mentionnée, entre la connaissance habituelle et la connaissance actuelle, et pense que la connaissance habituelle a été au point de vue de l'étendue une connaissance universelle, comme la connaissance

(1) *Ibid.* dist. 14. a. 2. qu. 2.

divine. L'*habitus* d'une faculté finie pourrait bien contenir en elle-même la capacité pour quelque chose d'infini, tout comme la connaissance humaine a, en effet, pour son objet propre l'infini (1). Outre la *scientia visionis*, le Christ possède encore un double mode de connaissance, puisque les choses ont non seulement leur existence en Dieu, mais encore dans notre connaissance et en elles-mêmes. Seulement les appellations, qu'emploie le saint docteur, ne sont pas identiques à celles de saint Thomas. Saint Bonaventure appelle la connaissance des choses, par les idées innées, *cognitio gratiae gratis datae* ; l'âme du Christ a été pourvue de cette connaissance comme les Anges et Adam dans le paradis ; c'est ce que les autres Scolastiques appellent la *scientia infusa sive naturae integrae*. A cela s'ajoute comme complément la connaissance des choses, d'après l'existence qu'elles ont en elles-mêmes : cette connaissance est extraite de la perception sensible et est appelée *cognitio experientiae* (2). Cette dernière se développe successivement, mais, comme le dit saint Bonaventure, ce développement n'a lieu qu'au point de vue de la révélation extérieure, et non par l'acquisition de quelque chose de nouveau ou une plus grande perfection intérieure (3).

En tout cas, il faut nier chez le Christ toute ignorance, même en ce qui regarde sa nature humaine ; car cette faiblesse est de celles qui conduisent au péché. L'adoption de cette faiblesse n'aurait pu servir en rien à notre rédemption (4).

(1) *Ibid*. dist. 14. a. 2. qu. 3.

(2) *Ibid*. a. 3. qu. 1.

(3) *Ib*. dist. 14. art. 3. qu. 2 : Ille autem profectus scientiae experimentalis in Christo in duobus differebat a profectu cognitionis nostrae. In uno videlicet quod Christus non proficiebat veniendo in notitiam rei prius incognitae : sed quod prius cognoscebat uno modo, scilicet per simplicem notitiam, cognoscebat alio modo, sc. per experientiam. In alio etiam differebat : quia profectus noster est secundum existentiam, profectus vero Christi erat solum secundum apparentiam.

(4) *Ib*. dist. 15. a. 2. qu. 1.

§ 57.

La doctrine relative à la personne du Christ dans saint Thomas. Introduction sur la possibilité, la convenance, la nécessité et le but de l'Incarnation.

Saint Thomas traite la doctrine de l'Incarnation dans la troisième partie de sa Somme théologique, et dans son commentaire sur le troisième livre des Sentences ; il y étudie à la fois le dogme de la personne du Christ et celui de ses œuvres. Il introduit la doctrine de la personne du Sauveur, en répondant à la question générale de la possibilité, de la convenance, de la fin et du temps de l'Incarnation.

1. La possibilité de l'Incarnation ressort de la ressemblance avec Dieu de l'âme humaine qui précisément à cause de cette ressemblance peut être élevée jusqu'à une union avec Dieu, et par celle-ci est capable de la béatification en Dieu. De même qu'en Dieu la pluralité des personnes est possible dans l'unité des natures, de même l'unité de personne est possible dans la pluralité des natures. Saint Thomas trouve une image de l'union de l'homme et de Dieu dans le Christ, dans l'insertion d'une nouvelle branche sur un sauvageon, telle la personne du Verbe subsistante dans la nature divine a été implantée sur une nature humaine (1).

2. La convenance de l'Incarnation nous la tirons de ses rapports avec le but final de la révélation divine en général, comme du rôle harmonieux qu'elle joue dans l'histoire du genre humain, spécialement, au point de vue de la rédemption de l'humanité du péché et de la misère.

a).— Si nous considérons le rapport de l'Incarnation dans la chaîne des révélations divines, nous trouvons d'abord qu'elle fait ressortir toujours d'avantage à l'extérieur l'essence divine avec ses perfections, ensuite qu'elle met une

(1) *In Sentt.* 3. dist. 1. qu. 1. a. 1.

perfection plus grande dans l'image que le monde fini offre de ces perfections divines, qu'elle communique enfin toujours davantage aux créatures la bonté et la magnificence de Dieu. Ainsi l'histoire de la création matérielle nous montre comment celle-ci a été peu à peu préparée pour la vue organique sur la terre, et l'histoire plus étendue des manifestations divines à l'extérieur nous montre comment, dans la création de l'homme et dans la conduite du genre humain, la bonté, la puissance et la sagesse de Dieu brillent d'un éclat de plus en plus grand. Or cette communication des perfections divines aux créatures atteint du côté de Dieu son apogée dans l'Incarnation, puisque la nature humaine y a été élevée à l'union personnelle avec Dieu c'est-à-dire à la plus haute dignité imaginable, par laquelle une créature humaine et son activité vitale ont non seulement reçu le caractère d'œuvre divine, mais ont été élevées à l'existence et à la vie de Dieu (1). Et il n'est pas contradictoire à la bonté et à la majesté divines, que Dieu revête la condition que l'homme avait à subir pour peine de ses péchés ; car cette peine n'a pas l'homme, mais Dieu, pour auteur immédiat et pour principe actif et elle sert à la glorification de la justice de Dieu.

b). — Nous voyons très clairement la convenance de l'Incarnation, si nous considérons ses rapports avec le développement religieux et moral de l'humanité, spécialement avec la rédemption de l'humanité du péché. Ce développement en effet suit la droite voie qui lui a été tracée, lorsque dans l'humanité le bien est pratiqué de plus en plus et par un nombre de personnes de plus en plus considérable, lorsque la ressemblance avec Dieu parmi les hommes est poursuivie avec plus de zèle et que la vertu surnaturelle et la félicité céleste sont atteintes par un nombre d'hommes de plus en plus grand. Or sur le développement de l'humanité, rien n'a exercé une influence plus puissante et im-

(1) *S. th.* 3. qu. 1. a. 1.

primé une impulsion plus forte que l'Incarnation du Fils de Dieu. La vie morale surnaturelle dans la foi, l'espérance et l'amour ont reçu dans la personne du Fils incarné de Dieu une source toujours jaillissante, un foyer qui ne s'éteindra jamais. La foi a pour objet la révélation qui nous a été faite par Dieu et sa véracité pour motif. Mais Dieu ne peut pas se révéler à l'homme plus complètement qu'en entrant dans toutes les activités vitales d'un homme, en se les unissant personnellement, en se faisant entièrement semblable à nous. L'union entre la véracité divine, d'une part, et les communications qui nous en sont faites, d'autre part, ne peut jamais être plus intime que quand Dieu opère ces communications non seulement par l'inspiration, mais en s'y manifestant immédiatement à lui personnellement (1).

L'espérance a pour objet le bonheur éternel en Dieu ; elle ne peut donc être animée plus fortement, que quand nous voyons réalisée cette béatification finale, dans une nature humaine, celle du Fils de Dieu. La charité nous a seulement été ouverte dans l'Incarnation ; car c'est là qu'il nous a été manifesté combien Dieu aime les hommes, et dans quelle communauté il veut entrer avec eux.

D'ailleurs, dans le Christ nous a été donné le modèle le plus parfait et le plus élevé, de la vie morale ; en lui, nous a été ouvert le chemin de la participation intime à l'essence divine (2).

Mais nous trouvons encore plus de lumières, dans les convenances de l'Incarnation, tirées des besoins de l'humanité languissant sous la servitude du péché et soupirant vers la délivrance et le salut, qui, si Dieu avait résolu d'exiger une satisfaction équivalente, ne pouvaient lui arriver que par le mérite de l'Homme-Dieu, d'un Homme qui était tenu d'offrir une satisfaction et d'un Dieu qui seul pouvait

(1) *Ibid.* a. 2.

(2) *Ibid.* : quinto ad plenam participationem divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae ; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem.

satisfaire parfaitement (1). Dans l'Incarnation a été manifestée la plus haute dignité de la nature humaine, de sorte que nous ne sommes plus obligés de reconnaître dans le démon un souverain et un maître. L'Incarnation nous a montré combien le péché est méprisable aux yeux de Dieu. Par elle nous avons été conduits à l'humilité, car nous devons notre salut à une grâce gratuite ; par elle enfin la satisfaction pour le péché a été rendue possible.

3. Une fois que les convenances de l'Incarnation sont éclairées de tant de lumière, on en vient facilement à se demander si l'Incarnation aurait eu lieu dans le cas où l'humanité n'était pas tombée dans le péché ? Ici vient la question tant discutée entre thomistes et scotistes, du caractère relatif ou absolu du décret divin sur l'Incarnation : c'est-à-dire si ce décret a été porté seulement en considération de la délivrance de l'espèce humaine tombée, ou bien sans condition pour tous les cas, en considération seulement de la plénitude de la révélation divine (2). Saint Thomas, dans sa Somme théologique se prononce pour la première opinion, du moins il l'indique comme la plus vraisemblable *(convenientius dicitur)*. Assurément, de la part de Dieu le décret absolu est possible aussi, mais on ne peut conclure de là que Dieu l'a réellement pris. Sur cette question nous ne pourrions avoir un jugement fondé, que si Dieu nous l'avait manifesté lui-même dans la révélation. Au contraire les oracles de la révélation divine indiquent que Dieu n'est venu dans le monde que pour sauver les pécheurs (1 Tim. 1, 15). Et, d'autre part, il n'y a du côté de Dieu ni besoin, ni nécessité quelconque de l'Incarnation. Le défaut capital de la théorie opposée se trouve en ce qu'elle admet une certaine nécessité. Cela ressort de l'argument qui est exposé en sa faveur, à savoir que la possibilité à l'union hypostatique avec Dieu se trouve d'avance dans la

(1) *In Sentt.* 3. dist. 1 qu. 1. a. 2.
(2) Cf. *Supra* p. 256 et sqq.

nature humaine et devait par conséquent être réalisée. Mais de la possibilité on ne peut pas encore conclure à la réalité, et d'autant moins que cette possibilité n'est pas un *habitus* naturel inné, mais seulement une *potentia obedientialis* à une élévation surnaturelle. Celui qui veut de la simple possibilité conclure à la réalité conteste le domaine de la liberté, comme celui du surnaturel et soumet tout à une nécessité aveugle (1).

Il ne faut pas non plus discuter contre la sagesse de Dieu, quand il décide d'abord d'élever l'homme à la souveraine perfection, tout en prévoyant sa chute ; puisque la puissance et la sagesse de Dieu se manifestent précisément en faisant sortir de ce qui est bas des choses grandes et élevées. D'ailleurs il est vrai que les décrets de Dieu en ce qui concerne la béatification des individus particuliers sont conditionnés par la prévision des mérites (2).

Dans ses premiers écrits, dans le commentaire sur le livre des Sentences, le docteur angélique ne s'exprime pas catégoriquement en faveur de cette opinion, mais il présente même l'opinion contraire comme probable, tandis que les défenseurs de cette dernière expliquent les sentences de l'Ecriture sainte qui semblent être contre eux, en disant que les décrets de Dieu relatifs aux souffrances et à

(1) *S. th. l. c.* a. 3 : Ad tertium dicendum quod duplex capacitas attendi potest in humana natura : una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem ; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum : et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnium talem capacitatem naturae implet : alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit : quod falsum est.... Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat.... unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.

(2) *Ib. :* Ad quartum dicendum quod praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum : et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

la mort du Christ sont bien conditionnés, mais non les décrets relatifs à l'Incarnation (1).

4. L'abaissement infini de Dieu dans l'Incarnation répondait parfaitement à ses intentions dernières, elle n'eut pas lieu immédiatement après la chute, ni à la fin des temps mais dans la plénitude des temps, lorsque les conditions voulues pour qu'elle fût comprise et acceptée dans l'humanité se trouvèrent réalisées (2).

§ 58

Conception précise de l'union hypostatique considérée soit en elle-même, soit du côté de la nature divine qui la prend, et de la nature humaine qui la reçoit *(suite)*.

Après les explications générales et préliminaires, le docteur angélique cherche à préciser davantage l'union de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ.

Par nature, on entend souvent l'essence abstraite d'une chose ; alors elle est identique avec l'*essentia (quidditas)* : c'est donc ce qui est commun à toutes les choses de la même espèce. Parfois on entend par ce mot la nature individuelle, et alors le concept nature comprend aussi l'essence réelle et les accidents ou propriétés, avec lesquels l'essence acquiert l'existence. Si on parle de la nature dans le premier sens, il y a entre elle et la personne, dans le domaine du créé, une différence réelle (4) ; car la personne

(1) Cf. *In Sentt.* 3. dist. 1. qu. a. 1. 3. — (2) *S. th.* 3. qu. 1. a. 5. 6.

(3) *S. th.* 3. qu. 2. a. 1 : Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.

(4) *Ib.* a. 2 : Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia ; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei etc. (Cf. 1. q. 3. a. 3).

suppose toujours une nature individuelle, et en outre la subsistance pour elle-même, c'est-à-dire une manière d'être particulière, qui fait que cette nature n'est pas une partie d'un être supérieur. C'est ainsi que saint Thomas expose la définition communément reçue *persona est individua substantia rationalis naturae* (1).

1. Quelques-uns, il est vrai, ont essayé d'expliquer l'union du divin et de l'humain dans le Christ, comme une union dans la nature ou à une nature ; ce qui peut arriver de trois manières, qui se trouvent analogiquement dans le monde fini. De deux êtres complets en eux-mêmes, peut par fusion et union se former une nouvelle unité, ainsi de plusieurs pierres réunies se bâtit une maison ; ou encore deux choses peuvent par changement et mélange devenir un nouvel être ou du moins un être, de sorte que, sinon les deux êtres primitifs, un au moins ne persiste pas dans son identité, mais perd ses propriétés particulières : enfin en troisième lieu, deux êtres incomplets peuvent s'unir ensemble comme la forme et la matière pour former un nouvel être. Cependant tous ces essais d'explications ne se trouvent pas vrais quand il s'agit d'expliquer l'union du divin et de l'humain dans le Christ : dans le premier cas, la réunion ne produit pas même une nouvelle nature, mais seulement l'unité d'une forme artificielle, et l'union elle-même n'est qu'accidentelle. Le deuxième essai d'explication n'est pas plus heureux ; l'essence divine ne peut pas être changée en une autre, puisqu'elle est absolue, et la nature humaine ne peut pas être changée en la nature divine, car celle-ci existe par soi et nécessairement de toute éternité.

Dans le troisième essai d'explication, il est supposé que les êtres qui entrent en union sont imparfaits avant cette union ; or cela ne peut en aucune manière se dire de Dieu.

(1) *Ib.* : Ad secundum dicendum quod personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, ejus pertinet quod per se existat quod in nomine personae intelligitur.

L'union de l'âme et du corps dans l'homme ne peut servir à expliquer analogiquement l'union hypostatique dans le Christ, qu'en tant que de cette union de l'âme et du corps résulte l'unité de personne, mais non pas en tant qu'elle produit l'unité d'une nature humaine (1).

2. L'union du divin et de l'humain dans le Christ est une union hypostatique, c'est-à-dire se produisant dans la personne. De même que la personne humaine individuelle, c'est-à-dire l'homme individuel existant en soi, peut recevoir bien des choses, qui n'appartiennent pas à l'essence humaine et l'unir à soi, quoique seulement d'une façon accidentelle, de même la personne divine individuelle, qui est différente de l'essence divine virtuellement, il est vrai, non réellement, peut fort bien s'unir autre chose qui n'appartienne pas à l'essence divine, sans que cependant cette essence divine soit par là sujette à un changement quelconque, et se l'unir même de façon à en faire une réelle partie constitutive de la personne. Donc si Dieu s'est uni une nature humaine, c'est comme personne divine qu'il se l'est appropriée ; et parce que par cette union de la nature humaine, en tant que telle, il n'a rien pris d'essentiel, il n'est pas non plus survenu en lui de changement essentiel : ainsi ce changement a eu lieu dans la personne et non pas dans la nature (2). C'est ainsi que la foi a été définie tant par le IV[e] Concile général dans son V[e] acte, que par les Conciles suivants.

Sans doute la nature humaine du Christ n'était pas la nature commune ou simplement la nature de l'homme considérée dans son idée (*substantia secunda*), car l'incarnation aurait eu lieu dans chaque homme qui participe à l'humanité.

(1) *Ib.* art. 1.

(2) *Ib.* art. 2 : Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur : et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

La nature humaine du Christ était une nature individuelle; elle n'était pas une personne humaine, car elle n'avait pas en elle-même la subsistance en soi. Elle avait seulement été prise comme partie constitutive d'une personne supérieure, en telle sorte qu'elle ne manquait d'aucune perfection positive, mais que l'existence personnelle était en Dieu (1). La nature humaine du Sauveur n'était pas non plus une nature pleine mais une *substantia media*. Elle n'a d'essentiel que la capacité et la détermination à la personnalité (*cui convenit substantia prima esse per se*); mais elle ne perd rien de ses prérogatives, si elle arrive à la personnalité divine. La personnalité, en effet, n'est pas autre chose que la substance en soi, ce que saint Thomas explique comme saint Bonaventure, en disant que l'âme (*anima separata*) de l'homme séparée n'a pas la personnalité, car elle n'a pas l'être en soi complet; mais elle en a seulement la détermination et l'aspiration à être de nouveau unie au corps et, avec lui, à former de nouveau une subsistance en soi (2). De là on peut appeler l'union du divin et de l'humain dans le Christ aussi bien union hypostatique qu'union personnelle, puisque la personne ne se distingue de l'hypostase ou *suppositum* qu'en tant que la personne est toujours un être personnel raisonnable; par contre le mot « hypostase » se dit aussi des êtres dépourvus de raison » (3).

Dans un certain sens, on peut dire que la personne du Seigneur est une personne composée, puisque, quoique en tant que personne et nature divine elle soit ce qu'il y a de plus simple, elle subsiste cependant en deux natures (4). Mais on ne peut nullement conclure de l'union hypostatique que le Verbe divin soit devenu la forme (*causa formalis*) du corps

(1) *Ib.* a. 2. ad tertium : Licet ergo haec humana natura (sc. Christi) sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 5. q. 3. a. 2. — (3) *S. th.* 3. q. 1. a. 3.

(4) *Ibid.* art. 4.

humain. Il est essentiel à la nature humaine que le corps soit informé par l'âme. Si le Verbe voulait prendre une nature humaine qui fût également essentielle comme la nôtre, dans cette nature l'âme devait donner la forme au corps. On ne peut pas davantage conclure que la nature humaine n'ait été unie qu'accidentellement au Verbe. S'il en était ainsi, en disant « Dieu est homme, » nous n'énoncerions de Dieu qu'une qualité transitoire et non une nature réelle qui lui est unie pour toujours. Des affirmations semblables des Nihilistes ont été rejetées par le IIIe Concile général de Latran (1). Mais on peut fort bien dire que l'union hypostatique est quelque chose de créé, en tant qu'elle marque, entre Dieu et la nature humaine, un rapport qui met, non en Dieu, mais dans la nature humaine quelque chose de réel (2).

3. L'union hypostatique est d'un côté la plus intime qu'il y ait, puisque un homme, Jésus, est encore plus étroitement uni avec le Fils de Dieu que celui-ci avec le Père, il forme avec lui une seule et même nature. Mais d'autre part la nature humaine n'est pas si intimement unie avec le Fils de Dieu que celui-ci avec le Père, puisque le Fils et le Père ne sont qu'une nature et qu'une essence, par contre il y a dans le Christ deux natures (3).

4. L'union hypostatique, si nous regardons le terme où elle finit et qui la couronne, est exclusivement propre au Fils de Dieu. Son principe efficace est cependant l'essence divine une ; et c'est de là que saint Thomas tire la conclusion, que l'Incarnation était aussi possible pour le Père et pour le Saint-Esprit (4). Bien plus, il ne veut pas déclarer métaphysiquement impossible que toutes les trois Personnes divines, ou la Trinité tout entière eussent pu

(1) Cap. 20 : Qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus secundum quod est homo non est quid.

(2) *S. th.* 3. qu. 2. a. 7.

(3) *Ibid.* a. 9. — (4) *S. th.* 3. qu. 3. a. 5.

prendre une seule nature humaine. Car les Personnes divines n'excluent que les relations réciproques ou les propriétés personnelles des autres personnes, mais non la participation à une seule et même essence divine, et par conséquent n'excluent pas non plus la participation à une seule et même nature humaine (1). Dans le cas où cela se serait réellement effectué on aurait dû dire, que toutes les trois personnes divines sont un homme, à cause de l'unité de la nature humaine; mais elles n'auraient pas pu être appelées une personne humaine, ce qui aurait été une contradiction (2). Allant encore plus loin dans l'ordre des possibilités, le saint docteur expose, parmi celles-ci, que le Fils de Dieu pourrait de nouveau se faire homme, c'est-à-dire prendre plusieurs natures humaines. Car si même le Père et le Saint-Esprit peuvent devenir hommes, et si une seconde et une troisième incarnations sont possibles, il faut aussi reconnaître pour le Fils de Dieu la possibilité d'une nouvelle Incarnation (3). Donc si saint Thomas s'était représenté l'hypothèse de l'habitation des autres corps célestes par des êtres raisonnables, il n'aurait pas affirmé l'incompatibilité absolue de cette hypothèse avec le fait de l'Incarnation du Verbe sur la terre. Il serait possible que le mystère de Bethléem se répétât dans d'autres corps célestes (4); mais pour une telle hypothèse, nous ne pouvons ici rien dire de plus que sa compatibilité possible avec le dogme de l'Incarnation.

Quoique l'Incarnation puisse être admise comme possible pour chacune des personnes divines, les convenances de l'Incarnation sont cependant en faveur de la seconde personne. En effet si la nature humaine avait besoin d'être

(1) *S. th.* 3. qu. 3. a. 6. Ad primum ergo dicendum quod hoc positione facta, scilicet quod tres personae assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere quod tres personae essent unus homo propter unam naturam humanam.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 1. qu. 2. a. 4. D'autres Scolastiques, et Duns Scot lui-même (*In Sentt.* dist. 1. q. 3) n'admettent pas cette possibilité.

(3) *S. th.* 3. qu. 3. art. 7. — (4) *In Sentt.* 3. dist. 1. q. 2. a. 5.

rétablie, il était plus convenable que cette œuvre fût réalisée par celui qui est l'image du Père et le prototype de toutes les créatures, par celui qui, en tant que sagesse divine, a donné dans la création, leur bonté à toutes les créatures. Si les hommes devaient être élevés à un rapport surnaturel de filiation avec Dieu, il était plus convenable que cette sanctification eut sa source dans celui qui est Fils de Dieu par essence. Par son effort vers la fausse science symbolisée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal, le péché est venu dans le monde, et c'est encore par là qu'il étend son empire ; par la sagesse divine incarnée, l'humanité doit être délivrée de ses ténèbres et être ramenée de ses erreurs sur le vrai chemin qui conduit à Dieu (1).

5. Pour ce qui est de cette nouvelle partie constitutive qu'a prise l'Homme-Dieu, il n'y a eu que la nature humaine seule qui ait été jugée digne de cette élévation, car, au-dessus de toutes les créatures dépourvues de raison, elle a une propre ressemblance naturelle avec Dieu, et la détermination à la personnalité. De plus l'homme, différant en cela de l'ange, a sa personnalité par origine, ou par le fait qu'il est engendré par un autre individu de même espèce. Enfin, à la différence encore de l'ange, non seulement l'homme avait besoin d'être délivré du péché et de la misère, mais il en était capable (2). Si en outre on veut maintenir que l'élévation et le perfectionnement de l'univers ont été le but final de l'Incarnation, la prise de la nature humaine par le Verbe semble être le moyen le plus propre et le plus convenable à cela, parce que l'homme, couronnement et résumé de l'univers est un véritable microcosme.

Seulement le Fils de Dieu ne pouvait pas prendre la nature humaine, abstraction faite de l'existence individuelle ; il ne pouvait prendre qu'une nature humaine individuelle. Sans doute les platoniciens pensaient que cette nature humaine

(1) *S. th.* 3. qu. 3. a. 8. — (2) *S. th.* 3. q. 4. a. 1.
(3) *In Sentt.* 3. dist. 2. qu. 1. a. 1.

conversible existait réellement et pour elle-même dans le royaume des idées, indépendante de la matière. Mais même en accordant l'existence de ces causes idéales, c'est l'humanité attachée à la matière et plongée dans les sens, que Dieu voulait délivrer, c'est à elle qu'il voulait descendre. Et si par cette nature humaine que Dieu a prise, on entend simplement l'Idée pure, telle qu'elle existe en Dieu ou dans l'intelligence humaine, il n'y aurait pas d'incarnation réalisée. L'idée de l'être humain, qui existe en Dieu, est Dieu lui-même, et celle qui existe dans l'esprit de l'homme est quelque chose de simplement idéal. L'acceptation de la première idée ne serait autre chose que l'éternelle affirmation de Dieu par lui-même, et l'autre serait une pure fiction (1). D'autre part il aurait bien été théoriquement possible, que Dieu eût élevé à lui dans l'union hypostatique toutes les natures individuelles de tout le genre humain. Pourtant ceci ne pourrait certainement être conçu comme convenable, car alors l'élévation de la nature humaine par l'union hypostatique aurait perdu son éclat et son privilège infini. De plus comme une seule personne divine se faisait homme, il était convenable qu'elle ne prît qu'une seule nature humaine (2).

Pour la perfection de la nature humaine prise par le Verbe, les croyances dogmatiques qui s'y rapportent, étaient déjà du temps des Pères, très diversement défendues. Saint Thomas répète ces enseignements sur la réalité et l'égalité d'essence du corps humain du Verbe avec le nôtre, sur l'âme humaine complète du Verbe (*anima rationalis*), contre les enseignements des Ariens et des Apollinaristes (3). Le corps humain, le Verbe l'a pris par l'intermédiaire de l'âme humaine (*mediante anima*), non pas comme si l'union du Verbe avec l'âme avait précédé, d'une priorité de temps, son union avec le corps, mais de façon que l'âme, par l'ordre et la dignité, a été le membre intermédiaire et

(1) *S. th.* 3. q. 4. a. 4. — (2) *Ib.* a. 5. — (3) *Ib.* qu. 5. a. 1-4.

cela d'abord avec son pouvoir de connaissance, grâce auquel, puisqu'il est ce qu'elle a de plus grand, l'âme est le plus semblable à Dieu (1). D'ailleurs les moments particuliers de l'Incarnation, la conception du corps humain, la création de l'âme humaine, l'union des deux en une nature humaine et l'union de celle-ci avec le Verbe, ont eu lieu en un seul et même moment.

Du reste l'union hypostatique n'a pas été produite par l'intermédiaire de la volonté bienveillante de Dieu. Bien plus il faut la considérer elle-même comme la première grâce qu'ait reçue la nature humaine du Sauveur, et de laquelle a découlé la plénitude des grâces (3). Seulement les autres grâces, et d'abord la grâce sanctifiante, ne sont pas venues immédiatement (ou par voie physique) de la grâce de l'union hypostatique, mais elles ont été communiquées à la nature humaine du Sauveur par un nouvel acte de Dieu le Saint-Esprit (4).

La première grâce, la grâce d'union, mérite d'être appelée une grâce infinie, puisqu'elle donne l'être personnel en Dieu, l'être divin (5), bien qu'elle soit en soi quelque chose de créé ; mais elle est quelque chose d'incréé par rapport à la cause efficiente. De plus elle a eu elle-même pour conséquence de pourvoir la nature humaine de toutes les grâces habituelles et actuelles : de la grâce sanctifiante d'abord, qui, il est vrai, est en soi quelque chose de fini ou de créé, mais qui dans le Christ a revêtu le caractère de l'infini, en tant qu'elle est devenue la source inépuisable de

(1) *Ib.* qu. 6. a. 1. 2.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 2. qu. 2. a. 3 : Et ideo nullum horum trium est possibile, sc. nec ut caro concepta prius fuerit et postmodum assumpta ; nec ut anima prius creata et postmodum assumpta ; neque ut homo prius ex suis partibus constitutus sit, et postmodum assumptus. Cf. *S. th.* 3. qu. 6. 3-5.

(3) *S. th. l. c.* a. 6. — (4) *Ib.* qu. 7. a. 13.

(5) *Ib.* qu. 7. a. 11 : Una quidem est gratia unionis, quae sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae : et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita.

la grâce pour tous les hommes, et qu'elle pourrait le devenir pour une suite infinie d'hommes. Dans cette grâce habituelle étaient incluses toutes les vertus infuses, tous les dons et toutes les grâces *(gratiae gratis datae)* du Saint-Esprit. Seulement au lieu de la foi, il y avait dans le Christ la vision de Dieu et, au lieu de l'espérance, la possession inamissible de Dieu (1). En tant que cette grâce habituelle est la source de toutes les grâces qui ont été accordées aux hommes avant et après le Christ, elle est aussi appelée *gratia capitis*, sans cependant être, en tant que telle, distincte de la grâce personnelle habituelle du Christ (2).

§ 59.

La nature humaine du Christ pourvue de la plénitude de l'intelligence et de la puissance *(Suite)*.

1. L'action déifiante du Verbe sur la nature humaine qui lui est unie hypostatiquement se montra d'abord dans l'élévation de la connaissance humaine. De même que dans le Christ, il existait sans se mêler et sans se confondre deux natures, l'une à côté de l'autre, de même il y avait deux modes d'action et de connaissance. On ne peut pas plus imaginer la nature humaine sans ses facultés essentielles et leurs modes d'action que sans l'intelligence humaine et sans la connaissance humaine. Seulement cette faculté et son action (3) ont été élevées et divinisées, sans cependant être absorbées par la connaissance divine. Pour limiter plus exactement le degré et la plénitude de la connaissance humaine du Christ, saint Thomas part de ce

(1) *Ib.* qu. 7. a. 1-12.

(2) *Ib.* qu. 8. a. 5 : Et ideo ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et, ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput ecclesiae justificans alios ; differt tamen secundum rationem.

(3) *S. th.* 3. qu. 9. a. 1.

principe qu'elle a en général reçu la plus haute perfection dont elle est capable ou pour laquelle elle a quelque *potentia obedientialis*. En outre il considère la connaissance humaine du Christ en particulier comme une *scientia visionis infusa et acquisita*. Sur le premier point tous les Scolastiques étaient d'accord. A partir du moment de la conception, le Christ a eu en propre, dans sa connaissance humaine, la vue de Dieu : et à cela il y avait déjà dans la nature humaine du Christ la possibilité et la convenance, car c'est par le Christ que tous les hommes doivent participer à la vision de Dieu. Mais par là ce n'était pas encore la compréhension de Dieu qui lui était donnée ; mais le Christ voyait en Dieu toutes les autres choses et par conséquent était dispensé de la foi. Cependant de même qu'aux Anges, saint Augustin attribuait, outre la *cognitio matutina*, c'est-à-dire la vue des choses en Dieu, la *cognitio vespertina* c'est-à-dire la connaissance des choses d'après leur propre essence, pour laquelle leur avaient été données les *species intelligibiles impressae*, que le Verbe leur avait communiquées par un *habitus* infus, de même il a été donné une semblable disposition à la connaissance humaine du Christ, avec la *scientia infusa sive indita* (1).

A la question de l'étendue de l'un et de l'autre mode de connaissance, le saint docteur répond que la *scientia visionis* embrasse tout, c'est-à-dire Dieu lui-même et toutes les choses réelles dans le passé, le présent et l'avenir avec tout ce qui est possible pour les choses finies, car la connaissance de ces dernières choses lui a été donnée avec la vue et la compréhension des puissances finies des choses. Seu-

(1) *Ib.* a. 3 : Et ideo sicut in angelis secundum eundem Augustinum ponitur duplex cognitio : una sc. matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas, ita praeter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum et res in Verbo ; et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas.

lement ce qui est possible pour Dieu n'est pas compris dans toute son étendue par la *scientia visionis* humaine du Christ, car ceci ne serait possible que dans une compréhension complète de Dieu dans son essence et dans sa puissance (1), c'est-à-dire dans une compréhension de Dieu qui dépasse les forces finies. Comme d'ailleurs le domaine du possible est illimité pour les forces de l'être fini, on peut dire que l'étendue de la *scientia visionis* est infinie, non pas cependant en considérant le réel dans le monde fini, qui, lui, est toujours limité (2).

Cependant même avec la *scientia indita*, le Christ connaissait toutes choses, aussi bien celles qui forment le contenu des sciences naturelles humaines que celles qui appartiennent à la révélation surnaturelle. Seulement l'essence divine n'était pas l'objet de ce mode de connaissance, mais de la *scientia visionis* (3). L'Homme-Dieu n'avait donc besoin pour cette connaissance humaine d'aucune instruction, et pour l'atteindre et la perfectionner il n'avait pas besoin de conclure péniblement et d'argumenter. Pourtant le Christ avait bien la faculté d'acquérir les vérités par leur relation causale, en tant qu'effets de leurs causes ou causes de leurs effets : et il pouvait mettre en activité la connaissance discursive, ou fonction de la raison, comme d'ailleurs il l'a fait quelquefois (Saint Matth. 17. 26 sqq.).

D'ailleurs la *scientia indita* se distingue de la *scientia visionis* en ce que cette dernière était *actuelle* d'une façon ininterrompue, comme le sera notre vue de Dieu dans le ciel ; la première, au contraire, était habituelle (4) et com-

(1) *Ib.* qu. 10. a. 2 : Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quae sunt actu secundum quodcunque tempus, sed etiam ad omnia quaecunque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina : et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam.

(2) *Ib.* a. 3. — (3) *Ib.* qu. 11. a. 1.

(4) *Ib.* a. 6 : Respondeo dicendum quod sicut dictum est a. 2. et 4., scientia animae Christi habuit modum connaturalem animae humanae.

prenait plusieurs *habitus* pour les différents domaines de la science. La connaissance des esprits purs a besoin, en proportion de leur plus grand degré de perfection, d'autant moins d'habitude et jouit d'une plus grande simplicité. Mais la connaissance humaine,— et le Sauveur la possédait — a besoin de différents *habitus* : ainsi le comporte la faiblesse de notre intelligence.

Le troisième mode de connaissance humaine est, par opposition aux deux que nous avons mentionnés, nommé *scientia acquisita* et attribué à l'*intellect agent*. Saint Thomas, en effet, et les Scolastiques après lui distinguent, avec Aristote un *intellect possible*, qui reçoit les conceptions spirituelles et est doué de différentes habitudes, et un *intellect agent*, qui comme tel est propre à l'homme, et élabore à l'aide de l'abstraction des représentations sensibles, les spiritualise et en forme les espèces intelligibles. L'âme humaine du Christ devait aussi avoir une semblable puissance d'abstraction, et même à un degré bien plus parfait que les autres hommes, ou mieux, au degré le plus parfait.

Cette distinction est très utile à saint Thomas, lorsqu'il veut expliquer l'accroissement de la connaissance chez le Sauveur d'après les paroles de saint Luc (2. 52). Pour la vision de Dieu en effet, elle ne saurait pas plus s'accroître que la connaissance infuse par *habitus*. Nul perfectionnement ne peut avoir lieu dans ce mode de connaissance qu'en tant que de l'*habitus* se dégagent des actes de plus en plus parfaits. Seulement la connaissance acquise a été dans le Christ élevée aussi et perfectionnée selon l'habitude, en tant qu'à la suite de nouvelles représentations sensibles, se réalisaient de nouveaux concepts, et ainsi avait lieu un élargissement et un complément de l'*habitus* de la con-

Est autem connaturale animae humanae, ut recipiat species in minori universalitate quam angeli ; ita scilicet quod diversas naturas specificas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit, quod in nobis sint diversi habitus scientiarum.... Et ideo scientia indita animae Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

naissance (1). D'après ce mode de connaissance, le Christ ne sut donc pas tout à la fois, mais seulement progressivement.

Dans ses premiers écrits, spécialement dans le commentaire sur le livre des Sentences, saint Thomas n'avait pas admis ce progrès dans l'entendement du Christ, il ne reconnaissait qu'une illumination progressive et une extériorisation progressive de la connaissance du Christ dans ses communications aux hommes, et avec cela tout au plus un perfectionnement de la *scientia experimentalis*, c'est-à-dire de la sûreté dans la connaissance humaine, dans la mesure où la perception sensible progressive fortifiait la connaissance de certaines vérités, et aussi les rendait d'autant plus sûres (2).

2. La puissance d'un être se juge d'après la nature. Par conséquent la toute-puissance n'appartient qu'à Dieu, l'Absolu, et non à l'âme humaine de Jésus, quoique, à cause de l'union hypostatique, le fils de l'homme doive être appelé le Tout-Puissant. D'après ce qui précède, on peut, il est vrai, dire dans une certaine mesure que la connaissance humaine du Christ est une connaissance qui embrasse tout ;

(1) *Ib.* qu. 12. a. 2 : Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quaedam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiae fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari ; ex hoc scilicet quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 14. qu. 1. a. 3. ad quintum : Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in angelis, et sensus : dupliciter testificatur de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum, quae nunquam visa sunt. Alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quae videt sensibiliter et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantamcunque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat, unde anima delectatur in visis, etiam quae scivit, et haec vocatur certitudo experimentalis, et quantum ad hanc crevit scientia Christi, in quantum quotidie aliqua videbat sensibiliter, quae prius non viderat, non autem crevit quantum ad essentiam.

mais elle n'est cependant pas une omniscience proprement dite, qui voit parfaitement même tout ce qui est possible pour Dieu ; en outre elle est dans son degré inférieure à la connaissance divine. Le *medium* de la *scientia indita* sont les idées innées, et celles-ci sont dans le Christ moins parfaites que les idées divines qui sont identiques à l'essence absolue.

De même la puissance de l'âme humaine du Seigneur est moins parfaite que la toute-puissance de Dieu, tant en étendue qu'en degré. Dieu seul peut créer les choses en les tirant du néant et quand il le veut les y replonger. La puissance créatrice, destructive et conservatrice, et l'activité productive, Dieu se l'est réservée pour lui seul. Mais d'ailleurs l'âme humaine de Jésus avait en propre non seulement la puissance qui appartient à tout individu, de dominer les choses qui lui étaient soumises, de mouvoir son corps, de provoquer de multiples changements dans les choses matérielles, mais aussi celle de produire des effets merveilleux et surnaturels, des effets qui se rattachent au but de la Rédemption ; enfin celle de communiquer à d'autres ce souverain pouvoir. Cependant cette dernière plénitude de pouvoir, l'âme humaine ne l'avait pas en elle-même, mais seulement comme organe du Verbe, qui lui était uni hypostatiquement (1).

Même sur son corps, l'âme humaine de Jésus n'avait aucune puissance absolue. Car les puissances nutritives, la santé, la maladie et la mort ne sont pas au pouvoir de la volonté humaine ; Dieu s'en est réservé la domination. Là dessus l'âme humaine de Jésus devait être égale à la nôtre, mais en tant que cette âme était l'instrument du Verbe, elle pouvait exercer miraculeusement sa puissance sur les objets en question (2).

Il est vrai d'ailleurs qu'à l'âme humaine du Sauveur avait été donnée la puissance de faire et d'exécuter ce qu'elle

(1) *S. th.* 3. qu. 13. a. 2. — (2) *Ibid.* a. 3.

voulait, car la sagesse du Seigneur ne peut laisser concevoir aucune décision de la volonté, qui tendrait à en faire un instrument en vue de certains effets merveilleux supérieurs à sa puissance, et à la destination de son âme humaine (1).

§ 60

Les faiblesses et les défauts dans la nature humaine du Christ. Son impeccabilité. (*suite*)

Parceque le Fils de Dieu est devenu homme pour racheter les hommes du péché, il a pris aussi, mais avec une volonté pleinement libre, les faiblesses et les imperfections de la nature humaine.

1. Aux faiblesses du corps appartiennent les maladies, les souffrances, les douleurs, la faim, la soif, enfin la mort. Le Seigneur a voulu prendre un corps chargé de toutes ces infirmités, dans un triple but : premièrement pour endurer ainsi les peines des péchés et pouvoir satisfaire pour tous ; deuxièmement, pour montrer non seulement la réalité de son corps mais encore l'égalité de nature de son corps avec le nôtre, son union à notre race ; enfin pour nous donner dans le support des peines et des souffrances le modèle le plus élevé de patience, de force d'âme, d'humilité et de toutes les vertus (2).

En union avec ces faiblesses, le Sauveur a voulu aussi être soumis à une certaine nécessité, non pas, il est vrai, dans sa volonté divine avec laquelle sa volonté humaine était toujours d'accord, mais dans son corps et dans les impulsions inférieures de l'âme : dans son corps qui, en tant que matériel, était d'après sa nature soumis à la décomposition, dans les impulsions sensibles qui se révoltent contre la douleur et contre la mort. Le corps était soumis aux lois nécessaires de la pesanteur, de l'impénétrabilité,

(1) *S. th.* 3. qu. 13. a 2. — (2) *Ibid.* qu. 17. a. 1.

de la décomposition, aux sensations de la faim et de la soif, à la force et à la violence extérieures, qu'il dut subir dans la flagellation, l'insertion des clous et le crucifiement. Mais pour la volonté divine, il y avait dans tout cela d'autant moins une nécessité que le Verbe divin s'était chargé de tout cela avec liberté, même pour la nature humaine, c'est-à-dire qu'il était au pouvoir du Verbe d'élever le corps au-dessus de ces nécessités, ou de l'y soumettre, tout comme c'est par suite d'une détermination libre qu'il est devenu homme. Même pour la volonté spirituelle plus élevée, il n'y avait aucune nécessité, c'est-à-dire aucune coaction, à laquelle elle aurait été obligée de se soumettre malgré elle. La volonté raisonnable de la nature humaine (*voluntas deliberata*) fut toujours en complet accord avec la volonté divine, et par suite elle a accepté librement la nécessité en question (1).

La nécessité de mourir a, dans l'homme à l'état déchu, un caractère spécial, car c'est à cause du péché d'Adam qu'il a été soumis à la loi de la mort, de laquelle, par une grâce spéciale, il était exempt dans le Paradis terrestre. La mort maintenant n'est pas simplement un phénomène purement naturel, comme elle l'est chez tous les êtres organisés, mais elle est encore une peine du péché, à laquelle, dès le premier moment de leur existence, tous les hommes sont soumis. En ce sens, le Seigneur n'était pas soumis à la mort et à la nécessité de mourir ; il a seulement pris en lui cette nécessité de la mort à laquelle tous les êtres organisés sont soumis en vertu de leur nature et de leur composition matérielle (2).

Cependant le Seigneur ne s'est pas chargé de toutes les faiblesses de la nature humaine : d'abord il n'a pas pris celles qui étaient incompatibles avec l'organisation extraordinaire de la nature humaine du Christ, avec la haute mesure de grâce dont elle avait été comblée. Il n'a pas pris

(1) *Ibid.* a. 2. — (2) *Ibid.* a. 3.

davantage celles qui viennent de péchés personnels, et ont leur source dans l'ignorance coupable et dans une vie désordonnée, comme beaucoup de maladies et de malheurs ; enfin il n'a pas pris les faiblesses qui reposent sur une faiblesse de l'âme et se présentent comme des imperfections ou des défauts organiques. Il n'a pris que celles qui se montrent comme la conséquence du péché originel (1).

2. Aux faiblesses et aux défauts de l'âme humaine appartient en première ligne le péché ; et celui-ci est, à cause de l'union hypostatique, manifestement incompatible, du tout au tout, avec la personne du Sauveur, qu'il s'agisse du péché originel ou des péchés actuels. Ils sont, en effet, en opposition directe avec la volonté divine. Le Seigneur n'a pas eu le péché originel, dans sa nature humaine, quoiqu'elle descende d'Adam par certains cotés ; car sa nature humaine n'était pas en Adam comme la nôtre *secundum seminalem rationem*, mais seulement *secundum materiam*. Le Seigneur en effet n'a pris de la Vierge Marie que la cause matérielle de son corps ; mais c'est le Saint-Esprit qui dans la conception du Sauveur a fourni le principe actif. Et quand même le Sauveur aurait appartenu à l'espèce humaine de la même manière que nous, ce qu'on peut bien concevoir comme possible, le Verbe aurait cependant été préservé du péché originel. Encore moins le péché actuel pouvait-il se produire dans la personne de l'Homme-Dieu ; il est même absolument impossible d'imaginer pourquoi on l'admettrait (2). Evidemment le péché ne pouvait pas servir à satisfaire pour le péché, et c'est pour cela que le Verbe s'était fait homme ; il n'était pas non plus du nombre des témoignages extérieurs nécessaires à montrer l'égalité de la nature humaine du Christ avec la nôtre ; ni par le péché le Christ ne pouvait nous donner un exemple et un modèle de vertu. Le fondement de l'impeccabilité absolue du Christ est donc, selon saint Thomas (3), dans l'union hypostatique, quoique la

(1) *Ibid.* a. 4. — (2) *Ibid.* qu. 15. a. 1. — (3) *Ibid.* a. 2. 3.

vision de Dieu d'ailleurs dût nécessairement la produire.

La concupiscence désordonnée (*fomes peccati*) ne pouvait pas non plus trouver place dans la personne du Fils de Dieu. La plénitude de la grâce, de la grâce sanctifiante aussi bien que des vertus infuses, entraînait l'exemption de la concupiscence désordonnée, comme de l'ignorance, sans que pour cela fût enlevé quelque chose d'essentiel à la nature humaine (1). Les divers désirs sensibles particuliers, comme le désir de la nourriture, de la boisson et du repos, s'éveillaient, il est vrai, même dans la nature humaine du Christ, mais jamais d'une manière désordonnée. Ces désirs viennent d'impulsions et de passions, qui ou bien appartiennent davantage à la nature corporelle, quand ils ont leur origine dans divers états du corps, comme la douleur vient de blessures corporelles, la fatigue d'efforts corporels, ou bien peuvent être appelés plutôt spirituels, quand ils ont leur source dans des désirs sensibles et se manifestent comme la joie, la colère, la tristesse etc. De pareilles passions ne tendaient chez le Christ à rien de défendu, elles restaient toujours sous la puissance de la raison et de la volonté libre, et ne produisaient jamais un trouble ou un obscurcissement des facultés supérieures spirituelles, ou une interruption dans la contemplation des choses divines (2). Le Christ était donc doué d'une impeccabilité absolue.

L'Homme-Dieu a voulu spécialement prendre la douleur des blessures corporelles, la tristesse (Math. 26, 38) des péchés des hommes, même la crainte, en tant que le désir sensible était saisi par la connaissance d'un mal futur. Pourtant on ne peut parler de la crainte chez Notre-Seigneur que dans un sens impropre ; c'était plutôt une tristesse, car nous ne craignons jamais qu'un mal qui nous menace, ou nous atteindra vraisemblablement. Par contre un mal sûr ou qui nous menace dans un temps déterminé

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.* a. 4.

éveille en nous la tristesse, tout comme un mal présent. Mais le Christ était pleinement certain des maux qui le menaçaient (1).

Il en est de l'admiration comme de la crainte : elle est attribuée au Sauveur. (Saint Math. 8, 10), mais seulement dans un certain sens, puisque ni par sa connaissance divine, ni par la *scientia visionis* et la *scientia indita* il ne pouvait éprouver rien d'inattendu ; il le pouvait seulement par la *scientia acquisita* ou *experimentalis* (2).

Le Sauveur par conséquent ne se trouvait que par rapport aux faiblesses et aux imperfections corporelles, dont il s'était chargé librement, in *statu viatoris*, et par là, il pouvait encore mériter quelque chose. Mais au point de vue de son état spirituel il était comme le dit le saint docteur *comprehensor*, c'est-à-dire, qu'il avait déjà atteint le but (3).

§ 61

La communication des idiomes et l'unité d'existence dans le Christ.

A. L'union hypostatique autorise à parler d'un seul Christ comme quelque chose de divin et d'humain à la fois, et à attribuer à une nature les propriétés de l'autre *in concreto* c'est-à-dire par rapport à la personne unique du Sauveur, subsistant en deux natures. De là l'exactitude de cette manière de s'exprimer : Dieu est un homme, et un homme est Dieu ; car Dieu est dans le Christ l'hypostase, ou le support personnel d'une nature individuelle humaine pour la désignation de laquelle peut être employé le mot « un homme », tout comme dans les propositions : Pierre est un homme, Paul est un homme. De même l'autre expression *un homme est Dieu* est juste; car une nature individuelle humaine déterminée, la nature humaine du Christ, est Dieu, en tant que Dieu est le support personnel de cette nature. La

(1) *Ibid.* a. 7. — (2) *Ibid.* a. 8. — (3) *Ibid.* a. 10.

transposition des propriétés d'une nature sur l'autre ne doit pas se faire *in abstracto*, car les natures ne sont pas changées essentiellement, mais seulement *in concreto*, c'est pourquoi on est toujours en droit d'employer des expressions concrètes, comme Dieu, Fils de Dieu, Homme, Jésus (1).

Sur l'expression : un homme est devenu Dieu, saint Thomas s'exprime exactement comme saint Bonaventure. Cette expression n'est correcte que dans le sens : il est arrivé qu'un homme fut Dieu ; mais non dans le sens qui indiquerait qu'une personne humaine existant pour elle-même est plus tard devenue Dieu (2). La proposition : *le Christ est une créature*, sent l'Arianisme ; elle ne pourrait se justifier que dans le sens ; le Christ, en tant qu'il possède une nature humaine, est une créature (3).

B. Une controverse entre saint Thomas et les scotistes s'éleva au sujet de l'affirmation de saint Thomas, pour qui le Christ, de même qu'il était un par la personne, était aussi un par l'existence, ou formait une seule existence (*unum esse*), c'est-à-dire un seul être divin. Saint Thomas introduit cette affirmation en recherchant si le Christ peut spécialement être affirmé non seulement une personne, mais un ; et il l'affirme. Le premier point ne saurait être douteux, car le Christ n'est qu'une personne ; mais d'ailleurs il n'est pas deux mais un, car on ne peut affirmer du Christ, dans un sens abstrait, la nature humaine aussi peu de lui que d'un autre homme. Titus est bien un homme, mais n'est pas la nature humaine (*humanitas*). Du Christ on peut bien affirmer la divinité, car, en Dieu, nature et personne sont réellement un, mais dans l'homme la nature est, au sens abstrait, réellement différente de la personne (4), et ne peut être affirmée d'un homme particulier que comme subsistant dans la personne.

Le saint docteur croit pouvoir aussi résoudre l'autre

(1) *Ibid.* qu. 16. a. 5. — (2) *Ibid.* a. 7. — (3) *Ibid.* a. 10.
(4) *Ibid.* qu. 17. a. 1.

question, et prouver qu'il ne faut aussi attribuer au Christ qu'une existence. Cette affirmation se rattache à plusieurs autres questions métaphysiques, en particulier à la question de la distinction de l'essence et l'existence. Saint Thomas admet, entre les deux, dans le domaine du fini une différence réelle, car l'essence en soi et immédiatement n'a qu'un être idéal. L'être est en général idéal ou réel, selon qu'il existe simplement dans la connaissance de Dieu ou des créatures raisonnables, ou qu'il existe aussi en dehors de notre connaissance, par la volonté créatrice de Dieu. De plus, l'être réel peut être accidentel ou substantiel, potentiel ou actuel (complet), essentiel ou personnel. Le saint docteur affirme qu'on ne peut pas refuser tous ces modes à la nature humaine du Christ, ni l'être idéal, ni l'être potentiel, ni l'être essentiel ; mais bien l'être complet, car celui-ci, c'est-à-dire l'être personnel dans le Christ, n'est qu'un, de sorte que la nature humaine participe à l'être personnel du Verbe. Bien que chaque homme individuel, au moment de sa génération et de sa production, ait non seulement la nature, mais encore, en tant que personne, l'être, nous pouvons cependant par la pensée distinguer l'être de la nature ou de l'essence de celui de la personne. Dans la nature ou l'essence de l'homme il n'y a immédiatement que l'aptitude à être soi, ou à la personnalité ; cette dernière se forme d'elle-même quand la nature n'est pas prise par un être supérieur. Mais cette aptitude à l'être personnel n'est qu'un être potentiel, et pas encore la réalisation de l'être ; dans le Christ cette réalisation eut lieu par et dans la seconde personne divine, de sorte que la nature humaine du Christ considérée par abstraction n'a encore pour elle-même aucun être complet.

Mais dans ce qui a été dit, rien ne montre que la nature humaine ne soit unie qu'accidentellement avec le Verbe. Bien plus, dans ce cas, la nature humaine aurait son être particulier et ne formerait pas un être avec le Verbe, pas plus que la grâce accidentelle ou la vertu ne forme un seul

être avec l'âme, l'habit avec celui qui le porte, ou la forme humaine visible avec l'ange qui s'en revêt, ou encore la colombe avec le Saint-Esprit qui s'en servit pour se manifester au baptême du Sauveur. Ici il n'y a exclusivement qu'une union accidentelle. D'autre part l'unité d'être dans le Christ n'a pas été formée par le mélange des deux natures. Le Fils de Dieu a son être et sa personnalité de toute éternité, et il est entré dans la plénitude des temps en rapports particuliers avec une nature humaine, de sorte que, depuis ce moment il subsiste aussi dans la nature humaine.

Nous avons une analogie de cette union en un seul être dans la nouvelle réunion du corps de la résurrection à notre âme, au dernier jour, avec cette seule différence que l'âme séparée n'a aucun être personnel complet et n'en acquiert un nouveau que par la réunion à un corps, de façon cependant que par là se trouve produite non seulement une personne, mais encore une nature ou essence ; la nature humaine du Christ au contraire garde son propre être essentiel sans qu'il soit changé. Participer à la personne, ou à l'être en soi du Fils de Dieu, et être reçue dans l'unité de celle-ci est la plus haute élévation que puisse obtenir une nature humaine (1).

Même dans le commentaire sur le livre des Sentences, le saint docteur insiste sur l'unité d'être dans le Christ ; à cette proposition, il oppose particulièrement une union purement accidentelle, de laquelle aucune Incarnation n'aurait résulté, et par laquelle aucune communication des idiomes n'aurait été possible. De la figure humaine, à laquelle s'unit un ange pour pouvoir apparaître, on ne peut

(1) *Ib.* a. 2 : Sic igitur cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter.... et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam ; ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

pas dire que ce soit un esprit (1). — Si déjà saint Athanase trouve dans l'Incarnation la plus sûre caution pour la foi en notre immortalité et en une vie éternelle personnelle en Dieu, saint Thomas a encore mieux établi ceci dans l'opinion citée. Puisque, en effet, la nature humaine n'était pas unie avec le Verbe comme un accident mobile et changeant, que d'autre part, elle ne perdait pas la plus petite partie de son essence et de son être essentiel en particulier, elle gardait l'aptitude à l'être en soi personnel : elle n'était d'ailleurs ni changée ni transformée, mais elle était éternellement unie au Verbe en un seul être et un seul mode d'être

§ 62

De la dualité des volontés et des modes d'action dans le Christ (*suite*).

1. Avec la dualité des natures, il y a aussi dans le Christ la dualité des volontés, de la volonté humaine et de la volonté divine, comme cela a été défini contre les monothélites par le sixième concile général. De plus, il faut distinguer, dans la volonté humaine, diverses facultés et divers modes d'opération : au premier point de vue, le désir sensible, et la volonté spirituelle ; et si on considère les modes d'opération, en particulier ceux de la volonté spirituelle, nous avons le désir nécessaire, ou qui s'exerce nécessairement, de notre fin et de notre béatitude *(voluntas naturalis)*, et la volonté qui s'exerce avec libre choix *(voluntas rationalis)* (2). L'une comme l'autre étaient propres au Christ ; seulement la dernière ne se montrait pas, comme ordinairement chez les autres hommes, liée à une délibération et à une indétermination (3).

Ces différentes volontés et manifestations de la volonté n'étaient pas même dans le Christ en tout uniformes et

(1) *In Sentt.* 3. dist. 6. qu. 2. a. 2. — (2) Voir plus haut 211 § 31, § 41.
(3) *S. th.* 3. qu. 18. a. 3.

unanimes entre elles ; elles n'étaient pas non plus en contradiction ; malgré leur divinité, elles étaient ensemble dans la plus complète harmonie. Ainsi le désir sensible du Sauveur ne se portait pas vers l'acceptation de la douleur, mais tendait au contraire à la repousser ; mais il fut soumis à la volonté divine, et aussi à la volonté guidée par la raison (*voluntatis rationalis*), et celles-ci étaient dirigées vers la souffrance, comme étant le moyen d'atteindre son but suprême de satisfaire par elles et d'opérer la rédemption des hommes (1). Il n'y aurait eu contradiction entre les volontés, que si une volonté avait tendu avec persistance vers une chose, l'autre vers une autre, ou si la volonté sensible avait dominé la volonté spirituelle et l'avait amenée aussi à tendre au but qu'elle même désirait, c'est-à-dire si le désir sensible avait dominé la volonté spirituelle, en sorte que celle-ci aurait aussi poursuivi comme son but ce qui est agréable aux sens. Donc il n'y aurait eu, au premier point de vue, aucune lutte des volontés, si le désir sensible avait tendu à s'affranchir de la crainte de la mort, mais n'aurait pas empêché la volonté spirituelle de vouloir celle-ci dans un but supérieur.

D'autre part, il n'y aurait pas eu une simple harmonie entre les volontés et les efforts de la volonté, mais seulement une unité de ces volontés, si le désir sensible n'avait plus été excité ou agité par les objets sensibles correspondants (2). La volonté humaine comme la volonté divine, ad-

(1) *Ibid.* a. 5.

(2). *Ib.* a. 6 : Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem ; si autem secundum diversa et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis ; puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum... Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eandem voluntatem.

mettait de pareils mouvements qui accompagnent naturellement la nature humaine elle-même (1). En ce qui concerne la crainte de la mort, en particulier, devant laquelle apparaît clairement la différence des deux volontés, elle s'éleva donc chez Notre-Seigneur lui-même au jardin de Gethsémani, par suite des impulsions du désir sensible et de la volonté naturelle qui involontairement se détourne de la mort. Mais dans la volonté divine, comme dans la volonté spirituelle raisonnable de la nature humaine, il ne se produisit ni frayeur ni tremblement, comme si elle eut été dès ce moment prête à souffrir et hésitante pour la suite. Les paroles : « faites que ce calice s'éloigne de moi », sont par conséquent l'expression du désir sensible et naturel qui s'est soumis aussitôt à la volonté raisonnable.

2. Avec la dualité des natures, il y aussi dans le Christ la dualité des modes d'opération telle qu'elle a été définie par le sixième concile général. En effet si le Verbe s'est servi de la nature humaine, comme d'un instrument pour son activité divine, et lui a communiqué une part de cette activité, la nature humaine n'était donc pas un instrument inanimé et elle a conservé son propre mode d'activité. On peut, il est vrai, distinguer dans l'homme aussi plusieurs modes d'activité selon la différence des objets ; mais l'homme a au sens matériel un mode d'activité spécial. Il a d'abord l'activité végétative, qu'ont aussi les plantes, puis l'activité des facultés sensibles, la perception et le désir sensible, enfin une âme raisonnable, qui élève l'homme au-dessus de toutes les autres créatures sensibles. Comme les facultés sensitives sont, en plusieurs points, soumises à la domination de la raison et de la volonté libre, leur action appartient aussi aux activités de l'âme raisonnable, quand la domination de cette dernière vient à

(1) *Ib.* . Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur.

s'exercer. Dans ce sens, il n'y a qu'une activité humaine, dans laquelle la nature humaine se manifeste comme telle, comme raisonnable et libre ; et en ce sens, c'est-à-dire par rapport au seul principe, il n'y a aussi dans le Christ qu'un mode d'activité humaine, et cela d'autant plus que chez lui toutes les opérations, même les opérations corporelles et naturelles, avaient pour point de départ la volonté libre, en tant que le Verbe, avec sa volonté divine, et avec sa volonté humaine raisonnable, voulait que son corps fît ou souffrît précisément ce qui correspond à sa nature (1).

La volonté spirituelle, la plus élevée de la nature humaine du Christ, était aussi un pouvoir libre de choisir, du moins en plusieurs points, mais non entre le bien et le mal. Sans le libre arbitre, tout mérite proprement dit aurait été impossible. Nous n'acquérons de mérite à l'égard de la justice d'un autre, que quand nous donnons à cet autre de ce qui est nôtre, de ce que nous pouvons appeler d'une manière quelconque notre propriété : alors seulement nous pouvons, en justice, attendre quelque récompense. Mais les opérations qui résultent nécessairement de notre nature, nous ne pouvons pas dire qu'elles sont notre propriété ; mais bien celles que nous pouvons satisfaire ou négliger, celles qu'avant comme après leur satisfaction nous regardons comme soumises à notre puissance, que nous pouvons soumettre à d'autres et leur sacrifier (2). Pour des opérations de ce genre seulement nous avons le droit d'espérer obtenir une récompense. Cette aptitude au mérite est, comme la volonté libre, un grand privilège de l'homme, et par conséquent devait être propre aussi au Christ. C'est un grand privilège de l'homme, car la conscience d'avoir mérité la béatitude céleste, d'avoir travaillé à l'acquérir augmentera la béatitude dans le ciel, et nous communiquera en quelque sorte quelque chose du caractère absolu de Dieu, qui est tout par lui-même. Par conséquent, puisqu'il

(1) *Ibid.* qu. 19. a. 2. — (2) *Ibid.* qu. 19. a. 3.

est plus noble et plus élevé d'avoir en soi-même le principe de sa bonté, cette perfection appartenait aussi au Christ. Seulement la bonté qui appartenait et était propre au Christ dès le commencement, à cause de l'union hypostatique, celle-là le Christ ne pouvait pas la mériter ; mais il pouvait mériter celle à laquelle il avait auparavant renoncé librement, la glorification de son corps (1). De même il pouvait mériter pour les autres, puisqu'il est le chef de l'Eglise et de tous ceux qui ont été rachetés ; et il pouvait mériter dès le moment de la conception, parce qu'il ne manquait d'aucune des conditions du mérite.

§ 63.

Les rapports du Christ et de son Père céleste *(suite)*.

1. Le Christ était, non pas par sa divinité, mais par sa nature humaine soumis au Père à un triple point de vue : d'abord par ce fait que chaque créature, et partant la nature humaine du Christ, n'a qu'une bonté empruntée et relative, qu'il a reçue de Dieu ; ensuite en tant que chaque créature est soumise à Dieu le souverain maître et doit le servir ; c'est la *subjectio servitutis* (Phil. 2. 10) ; enfin en tant que le Christ a été, par rapport à la volonté qui commande, soumis à son Père céleste jusqu'à la mort de la croix. Mais saint Thomas n'examina pas ici (2) si et jusqu'à quel point le Seigneur a exercé cette obéissance comme une obéissance obligatoire, ou bien si et comment il l'a pratiquée, comme simplement surérogatoire. Mais nous verrons cela avec plus d'étendue dans la question des œuvres satisfactoires du Christ.

2. Le Christ pouvait aussi, à cause de sa nature humaine, prier son Père céleste, ou lui demander de combler ses désirs ; il s'agit surtout ici de la prière de demande. Aussi il

(1) *In Sentt.* 3. dist. 18. qu. 1. a. 3. — (2) *S. th.* 3 qu. 20. a. 1.

pria dans le jardin de Gethsémani, pour que le calice de sa passion s'éloignât de lui : dans cette prière, il manifestait le désir de sa nature sensible. Ce qu'il ajouta ensuite : « cependant que votre volonté, se fasse et non la mienne », était l'expression de la volonté spirituelle supérieure (*voluntas rationalis*), et ainsi le désir naturel sensible était subordonné à cette volonté et remis en harmonie avec elle, comme avec la volonté divine. Par là, le Sauveur nous a appris qu'il n'y a pas péché à désirer quelque chose de conforme aux affections sensibles, et non entièrement conforme à la volonté divine, pourvu qu'on soumette ces affections à la volonté divine (1). Car ce désir, aussi longtemps que la volonté spirituelle supérieure ne s'y attache pas complètement, ou ne fait pas un avec lui, n'est qu'une faible volonté conditionnelle (*velleitas*) ; c'est-à-dire qu'il est supposé que les fins spirituelles supérieures ne sont pas par là lésées. Ces désirs de la volonté sensible, n'avaient pas même dans le Christ leur satisfaction entière ; en revanche ceux de la volonté spirituelle supérieure étaient très bien accomplis, car cette volonté était dans le Christ, dans la plus complète harmonie avec la volonté divine (2).

3. L'Homme-Dieu était le médiateur entre Dieu et les hommes et le vrai souverain prêtre pour tous, puisqu'il était pour tous les hommes l'intermédiaire des grâces divines, et d'autre part il unissait les prières et les sacrifices des hommes à son propre sacrifice et les offrait au Père céleste. En même temps il était aussi la victime : cette victime, rehaussée du mérite infini que la nature humaine du Sauveur avait acquis par l'union hypostatique, l'humanité la demandait, tant afin de pouvoir offrir à la justice divine une satisfaction suffisante pour ses péchés, qu'afin d'obtenir les grâces nécessaires et enfin la béatitude éternelle comme récompense de la vertu. C'est à cela que répondait le sacrifice expiatoire, propitiatoire et d'holocauste que le

(1) *Ibid*. a. 2. — (2) *Ibid*. a. 4.

Christ offrit sur le Golgotha, et, à chacun de ces points de vue, le Christ était la victime (1). De là vient que le sacerdoce du Christ dure même dans l'Eternité, d'après les paroles du Psalmiste (Ps. 109. 4), parce que par le Christ les bienheureux ont obtenu le ciel et se réjouissent éternellement en lui de cette béatitude céleste (2).

4. Les rapports du Christ même par sa nature humaine avec son Père céleste, ne sont pas ceux d'un adopté ou d'un fils adoptif avec son père adoptif. L'adoption a bien lieu pour nous, et ce rapport des hommes avec Dieu est souvent mentionné dans la sainte Ecriture. L'adoption donne à l'adopté un certain droit d'héritage aux biens éternels de la béatitude céleste et est une participation au rapport de filiation, dans lequel le Verbe se trouve à l'égard de son Père. Toutes les choses, d'une manière bien imparfaites sans doute, ont part à cela, puisqu'elles ont été créées d'après les types éternels qui existent en Dieu. D'une manière plus parfaite déjà, les créatures raisonnables y prennent part par leur nature, dans leur connaissance et leur volonté, puisque par la plénitude et la satisfaction de ces forces en Dieu, elles deviennent de plus en plus semblables à lui, comme, d'une manière analogue, les élèves deviennent de plus en plus semblables à leur maître, par la participation à sa science. Ses droits à la béatitude éternelle et à l'héritage éternel de Dieu dans le ciel, l'âme humaine les atteint d'abord par la grâce sanctifiante, et par celle-ci par conséquent, l'adoption complète. Cependant celle-ci ne peut, comme la filiation proprement dite, n'être attribuée qu'à une personne, à un être subsistant pour lui-même, qui par là entre dans un rapport nouveau avec l'adoptant. Or, le Christ en tant que personne est le fils naturel de Dieu, donc il ne peut en aucun sens être appelé un fils adoptif de Dieu (3).

5. L'adoration est un témoignage de respect que nous

(1) *Ibid.* qu. 22. a. 2. — (2) *Ibid.* a. 4. — (3) *Ibid.* a. 4.

ne rendons qu'à Dieu, puisque par là nous le reconnaissons comme le souverain absolu et le maître de toutes choses. D'ailleurs en général nous ne rendons l'honneur qu'à une personne, quoique les raisons de cet honneur puissent se tirer de divers privilèges de sa nature. Par conséquent il n'est dû au Christ qu'une adoration, comme cela a été expressément enseigné, dans les anathèmes de saint Cyrille et du troisième concile général contre Nestorius (1), quoique les motifs de cette adoration puissent aussi bien être tirés des perfections de la nature humaine du Christ. En effet, nous adorons le corps du Sauveur dans la sainte Eucharistie *adoratione latriae,* puisque nous adorons Dieu revêtu de la chair et uni à elle hypostatiquement. Il est vrai que saint Thomas admet aussi que le Sauveur, dans sa nature humaine, pourrait être honoré *adoratione duliae* ; tout comme cet hommage que nous rendons spécialement aux saints, nous pourrions aussi l'offrir à Dieu, à cause de sa souveraineté sur toutes les créatures (2). Car à la souveraineté revient le culte que nous appelons *dulie.*

Malgré tout, on peut rendre à l'image du Christ aussi l'*adoratio latriae*, mais seulement une adoration relative, qui se rapporte à Celui qui y est représenté (3). Il en est de même de la croix, en tant qu'elle représente le Crucifié, l'adoration qu'on rend à la croix s'adresse au Seigneur lui-même. Cela est encore plus frappant, quand l'objet de l'adoration sont des reliques de cette croix sur laquelle le Sauveur a souffert la mort : le rapport de l'adoration au Seigneur est encore ici plus intime.

Par contre, à la sainte Vierge, il ne revient aucune ado-

(1) Voir *Hist. des Dogmes*, II, § 40.

(2) *Ibid.* qu. 25 a. 2. Nec hoc est conveniens, quia ipsi Deo Patri debetur honor latriae propter deitatem et honor duliae propter dominium quo gubernat creaturam.

(3) *Ibid.* a. 3.

ration de *latrie* ; mais seulement l'adoration de *dulie*, ou mieux d'*hyperdulie*, parce que la mère de Dieu n'est qu'une créature (1).

§ 64

Henri de Gand et Duns Scot sur l'Etre du Christ.

A. Henri de Gand occupe parmi les théologiens du XIIIe siècle non pas sans doute une place égale à celle des grands docteurs que nous avons nommés, mais cependant une place remarquable. Sur plusieurs points, il suit une voie particulière, ou devance le Scotisme; mais dans la question qui nous occupe en ce moment, il marche à la suite de saint Thomas. Même d'après lui, l'être complet, c'est-à-dire l'existence actuelle n'est le propre que de l'hypostase en personne. L'accident n'a pas d'être particulier, mais seulement l'être dans un autre *(inesse)*, c'est-à-dire dans la substance. De même la matière et la forme n'ont pas en soi, prises en particulier, l'être complet ; elles ne viennent à l'existence que par leur union, et ont leur existence dans les choses individuelles, comme en étant les parties constitutives. L'essence d'une chose n'a pas encore l'existence réelle complète : elle peut l'avoir ou ne pas l'avoir (2). Dieu seul a nécessairement l'existence par son essence et sa nature ; il est l'être nécessaire et complet déjà par son essence et non pas seulement comme personne individuelle. La personne provient en Dieu de la relation réciproque du Père, du Fils et du Saint-Esprit : de là vient à la personne divine un *esse ad alium*. Ce que nous disons est vrai aussi du Fils de Dieu incarné, dans son côté divin. Il a l'existence actuelle de l'essence divine, et comme seconde personne divine il a le mode d'être relatif dans ses rapports avec le Père et le Saint-Esprit. De plus, le Verbe est devenu dans le Christ la personne de la nature humaine ;

(1) *Ibid.* a. 5. — (2) *Quodl.* III. qu. 2.

et il a prêté à celle-ci la participation à l'existence réelle de son essence divine, et la participation à son existence personnelle comme seconde personne divine. L'être essentiel de Dieu (*esse divinae essentiae*) diffère toujours du dernier mode d'existence, et est propre à Dieu être absolu et parfait. Cette existence n'est le propre dans le Christ que de la nature divine, elle doit demeurer immuable et sans mélange, comme l'essentiel de sa nature humaine (*esse essentiae sive naturae humanae)* ; par contre l'existence actuelle de la nature humaine du Christ, comme telle, a manqué, parce que, dans un autre cas, elle aurait été une personne existant pour soi. Dans le Christ il n'y avait donc qu'un être personnel divin *(esse ad alium)*, qui revenait au Christ, comme seconde personne divine, et qu'une existence réelle, celle de la nature divine à laquelle la nature humaine participait ; mais il y avait un double être essentiel ou d'essence *(esse essentiae)*, celui de la nature divine et celui de la nature humaine (1).

Ce qui *a priori* soulève le plus de difficultés dans cette séparation, c'est la différence entre l'être essentiel et l'être personnel en Dieu, puisque l'être de Dieu est identique à son essence. Toutes ces recherches vont se perdre trop loin dans le domaine de la métaphysique, si loin qu'on ne voit plus les points de contact avec les expressions de la sainte Ecriture, et qu'il n'y a plus là aucun intérêt théologique.

B. — Duns Scot ne s'est pas acquis de bien glorieux lauriers par ses vues sur la personne et les œuvres du Sauveur;

(1) *L. c.* : Ut sic licet in divina essentia idem sint omnino esse essentiae et actualis existentiae, communicant tamen esse actualis existentiae naturae humanae... in quantum est esse existentiae, ut ipsa nullum aliud habeat esse actualis existentiae, quam illud quod est esse divinitatis, sicut non habet aliquod esse personale vel suppositi, nisi quod divinum : non autem communicat ei omnino esse essentiae suae, in quantum est essentiae, quia tunc humana natura et essentia absorberetur et converteretur in divinam. Sic ergo patet in summa, quod in Christo est unum esse ad aliquid ratione suppositi, et unum esse actualis existentiae ratione solius naturae divinae, et duplex esse essentiae ratione duplicis naturae, divinae et humanae.

ses exposés critiques marquent plutôt un échec complet dans cette question.

1. Pour ce qui est de sa façon d'entendre et d'expliquer la nature et la personne du Christ, il est en général demeuré dans l'enseignement traditionnel des écoles ; mais sur la différence entre la nature humaine individuelle et la personne, il a une opinion particulière. Il tend à n'admettre qu'une différence formelle, à regarder la différence réelle comme hypothétique et à comprendre l'essence de la personne, par différence avec la nature individuelle, comme une négation, ou mieux comme une double exemption. Il est arrivé là en exagérant l'incommunicabilité que les Scolastiques avaient fait ressortir, comme un des attributs essentiels de la personne. Cette incommunicabilité doit être propre à la personne divine comme quelque chose de positif ; à la personne finie, seulement comme une double exemption. D'abord la personne ne doit pas être sous la dépendance d'une autre personne supérieure ni être incorporée à une personne supérieure, c'est-à-dire n'y appartenir, et en outre il doit y avoir absence de dépendance actuelle et d'appartenance vis-à-vis une autre personne. Aussi bien l'une et l'autre exemption sont essentielles à la personne. La dernière seule ne constitue pas encore la personne, car d'une façon actuelle, l'âme séparée après la mort est indépendante d'une autre personne supérieure et n'est cependant pas une personne ; elle ne serait une personne que si elle jouissait de la première exemption, si elle n'avait pas besoin ni n'était capable d'être reçue dans une personne humaine, par la réunion avec le corps (1). La pos-

(1) Reportt. *in Sentt.* 3. dist. 1. qu. 1. schol. 2 : Ad propositum, negatio dependentiae actualis non constituit personam : nam tunc anima separata esset personata, quod omnes negant, et negatio possibilitatis dependentiae non est in natura creata, quia nihil est in natura creata, cui repugnat dependere. Ideo haec dependentia non constituit personam : igitur relinquitur, quod tertia independentia, quae scilicet negat aptitudinem ad dependendum, constituit personam.

sibilité de dépendre d'une personne supérieure et d'être reçue par elle est le propre, d'après Duns Scot, de toute nature finie ou créée tant spirituelle que matérielle ; au contraire il faut nier pour Dieu cette possibilité. De là vient que la prise effective de la nature humaine créée, par la seconde personne divine, n'a produit aucun changement pour cette nature. Bien plus, cette prise a eu pour conséquence du côté de la nature humaine, la double exemption que nous signalions plus haut et par conséquent la personnalité en Dieu. Car la nature humaine, après l'union hypostatique n'avait pas une nécessité habituelle de dépendre d'un autre personne étrangère, si elle ne dépendait actuellement d'aucune autre que du Verbe.

Divers théologiens postérieurs ont adopté cette notion de la personnalité, parce qu'ils croyaient par là pouvoir mieux expliquer la persistance immuable de la nature humaine dans la personne du Christ et la possibilité de la cessation de l'union hypostatique du côté du Verbe divin. Car même dans le cas d'une telle cessation, la nature humaine ne serait dépouillée d'aucune perfection essentielle ou positive; la possibilité et la détermination d'aptitude de la personnalité se montreraient au même moment dans la nature humaine ,de sorte qu'elle deviendrait personne en soi (1).

Seulement il y a bien des objections contre la personnalité ainsi entendue. S'il faut que dans la personne se produise la plénitude de la nature et de sa manière d'être, on ne comprend pas comment cela peut se produire par le fait d'une privation.

Et ce qui n'est pas plus clair, c'est de savoir comment l'union immédiate d'une personne à une autre personne peut-être quelque chose de négatif. Bien plus, l'être en soi de la personne semble être une perfection positive, et fonde une différence réelle de la personne et de la nature (2).

2. Par suite de ce que nous venons de dire, la différence

(1) Cf. de Rada. *Controv.* 1. a. 1. — (2) Cf. Cajetan in 3. qu. 4. a. 3.

entre la personne et la nature et la prééminence de la première sur la seconde, qu'ont admises l'école scotiste, sont bien diminuées et bien réduites. Il en est de même pour la question de l'unité de l'être dans le Christ. Duns Scot, en répondant à cette question, quitte la voie suivie par le docteur angélique, et attribue à la nature humaine dans le Christ non seulement l'être d'essence *(esse essentiae)*, mais même l'être d'existence (*esse existentiae*). Le motif de cette affirmation, il le trouve surtout en ce que l'être d'essence d'une chose n'est d'abord que quelque chose de purement idéal qui manifestement n'est pas suffisant pour la nature individuelle. Si la supposition était exacte, c'est-à-dire si saint Thomas aussi n'attribuait à la nature humaine dans le Christ qu'un être idéal et s'il la concevait comme un idéal universel, il faudrait alors se mettre du côté des Scotistes. Car la nature humaine individuelle a, même en l'imaginant séparée du Verbe, un être réel, mais elle n'a pas eu l'être complet et l'existence pour soi et en soi ; bien plus, dès le premier moment de son existence, elle était une partie constitutive de l'hypostase divine, et c'est par celle-ci et en elle, qu'elle a eu l'existence complète. Mais la nature humaine individuelle avait déjà en elle par son essence et par les accidents qui lui étaient unis, un être bien déterminé, et c'est celui que saint Thomas a appelé l'*esse essentiae*. Duns Scot donne cet être pour un être seulement potentiel, et il veut pourtant reconnaître à la nature individuelle encore davantage; il veut lui reconnaître l'existence. Seulement saint Thomas par suite de son réalisme modéré, ne considère pas l'essence des choses comme quelque chose de purement idéal: il lui attribue aussi une réalité dans les choses mêmes. Elle a donc aussi un être dans les choses et elle devient, unie à certains accidents, une nature individuelle, ou un être spécifiquement et individuellement déterminé. Mais la complète existence n'existe que par l'hypostase ou personne.

De là vient que la plupart des arguments de Duns Scot prouvent trop peu, c'est-à-dire qu'ils montrent bien que

la nature humaine individuelle a un être, mais non qu'elle a l'existence complète et achevée. C'est le cas, quand il argumente de la manière suivante :

a). — La génération et la naissance de l'homme aboutissent à l'existence d'une nouvelle nature humaine individuelle. Si donc la nature humaine du Sauveur est née en réalité de la Vierge Marie, elle doit avoir aussi l'existence (1). Mais saint Thomas répond d'avance à Duns Scot que l'on a bien le droit d'affirmer la génération et la naissance de la chair du Christ, et d'autre part aussi, du Christ comme personne, mais non pas, de la nature humaine. Autrement on pourrait contester à la bienheureuse Vierge le titre de mère de Dieu, sous le prétexte qu'elle n'a enfanté qu'une nature humaine. Saint Thomas admettrait donc bien que la naissance a pour conséquence l'être de la matière et termine l'être en soi de la personne ; mais il ne reconnaîtrait dans la naissance temporelle aucune preuve de l'être complet (*esse existentiae*) de la nature humaine.

b). — La vie est pour les êtres vivants un être et une manifestation de l'être. Mais s'il y avait dans le Christ, ce qu'on ne peut nier puisqu'il a souffert la mort, une vie humaine différente de la vie divine, il y avait aussi en lui un être humain (2). Si l'âme séparée a dans la séparation du corps une vie et un être, il faut dire aussi la même chose de la nature humaine du Christ.

c). — L'âme humaine de Jésus a été créée par Dieu, et toute création, étant l'appel d'une chose du néant à l'existence, se termine par l'existence d'une chose. L'âme humaine de Jésus avait donc l'existence, et il faut le supposer pour admettre l'âme à l'union hypostatique (3).

(1) *Reportt.* 3. dist. 6. qu. 1. schol. 2.

(2) *L. c.* Aliquod vivere amisit Christus in morte, aliter non fuisset vere mortuus : igitur destruebatur unum esse non increatum ; igitur vivere creatum et esse. — (3) *Ibid.* schol. 3.

d). — Dans la supposition où le Verbe aurait de nouveau dissous l'union hypostatique, la nature humaine n'aurait pas pour cela été anéantie, mais elle aurait conservé son existence (1).

e). — Les mauvais anges et les damnés voient la nature humaine et le corps visible du Christ, ce qui serait impossible si la nature humaine n'avait pas une existence. De même que les accidents du pain et du vin conservent encore dans la sainte Eucharistie, après la transsubstantiation, leur être propre, de même la nature humaine conserverait le sien, même après la dissolution de l'union hypostatique. Avec tout ceci, Duns Scot prouve simplement qu'à la nature humaine individuelle comme à la nature générale ou essence telle qu'elle existe idéalement s'ajoute un autre être, quoique cet être (*esse existentiae*) de la nature individuelle, ne soit pas encore la subsistance de la personne (le *subsistere*). Mais les différences poussées plus loin ont à peine encore une importance pour le dogme, alors même qu'on ne saurait leur en refuser quelqu'une pour la métaphysique supérieure.

3. Une autre controverse, à laquelle nous avons touché plus haut à propos de saint Bonaventure et de saint Thomas existe entre les thomistes et les scotistes, c'est celle qui porte sur le but (*causa finalis*) de l'Incarnation. Duns Scot s'écarte sur ce point de ces deux docteurs ; il est d'avis que la rédemption du genre humain déchu n'a pas été la fin déterminante et principale de l'Incarnation, quoique cependant elle soit pour quelque chose dans ce but final. Le Verbe se serait fait homme, quand même aucune faute n'aurait été commise ni chez les Anges, ni chez les hommes ; bien plus, même si aucun ange, ni aucun autre homme que le Christ, n'avait été créé (2). Les fondements de cette

(1) *Ibid.* schol. 2.

(2) *Reportt.* 3. dist. 7. qu. 4 : Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset angelus lapsus nec homo,

thèse Duns Scot ne les emprunte pas à la sainte Ecriture, mais il part de cette proposition : que Dieu veut d'abord le but et ensuite les moyens, et parmi les moyens, les plus proches et les plus élevés. Donc Dieu se veut d'abord lui-même et sa glorification, et ensuite il veut la béatitude des autres en les faisant participer à la sienne ; en troisième lieu, il veut être aimé des autres, et d'abord des créatures les plus parfaites, parmi lesquelles il a prévu, comme la plus parfaite, l'âme humaine unie hypostatiquement au Verbe. Mais alors il a dû prévoir la passibilité de l'Homme-Dieu, puisqu'il a décidé de priver provisoirement le Sauveur de la gloire du corps, afin que par ses souffrances et sa mort il rachetât la race déchue d'Adam (1). La détermination des souffrances et de la mort de l'Homme-Dieu a donc bien eu, d'après Duns Scot, pour but déterminant la rédemption des hommes ; l'Incarnation, même d'après lui, aurait été aussi résolue dans les décrets divins même si le péché n'avait pas été prévu. Les raisons en faveur de l'opinion opposée ont déjà été développées plus haut, à propos de saint Bonaventure. La faiblesse de l'argumentation Scotiste consiste surtout en ce que Dieu n'est pas nécessairement obligé de vouloir immédiatement et d'appeler à l'existence ce qu'il y a de plus parfait et de plus grand parmi les

adhuc fuisset Christus sic praedestinatus : imo et si non fuissent creandi alii quam solus Christus.

(1) *Ib.* : Dico igitur sic : Primo diligit Deus se ; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus ; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci ; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset. Quomodo igitur sunt intelligendae auctoritates Sanctorum ponentium quod Christus non fuisset mediator, nisi aliquis fuisset peccator ?..... Dico quod gloria est ordinata animae Christi et carni, sicut potest carni competere et sicut fuit collata animae in assumptione : ideo statim fuisset collata carni, nisi quod propter majus bonum illud dilatum fuisset, ut per mediatorem, qui potuit et debuit, redimeretur genus humanum a potestate diaboli, quia majus bonum fuit gloria animarum beatarum, quam gloria carnis Christi ; et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum ; et non venisset ut mediator.... nisi aliquis prius peccasset.

choses créées. Quoique Dieu, dans toutes ses manifestations, doive vouloir sa propre glorification, comme ce qu'il y a de plus élevé, il n'est pas pour cela obligé de créer les créatures les plus parfaites. Il n'y a nulle contradiction à ce que Dieu ait accepté, dans ses desseins, la plus haute manifestation de son amour et de sa miséricorde, pour paralyser le péché qu'il prévoyait devoir s'infiltrer dans l'humanité, et par là pour atteindre sa glorification d'une manière plus parfaite que dans le cas contraire. Au point de vue du but il y a une différence qu'il faut remarquer. Il y a un but vers lequel tendent toutes les créatures en général, et il y a un but vers lequel tend spécialement une activité particulière d'une créature. Il n'est ici question que de ce dernier. Il peut dans l'Incarnation être conditionné par la prévision, qu'avait Dieu, du péché, et par le rachat du pécheur.

§ 65.

Les explications scotistes de l'intelligence humaine de Jésus et de son impeccabilité *(suite)*.

A. Comme sur d'autres points du dogme de l'Incarnation, Duns Scot a sur la connaissance humaine du Sauveur, sur son étendue et sa perfection des opinions particulières, qui s'écartent de celles de saint Thomas et ont d'ailleurs trouvé peu de crédit.

Lui aussi reconnaît trois divers modes de connaissance ; à deux d'entre eux, il donne les noms différents de *scientia visionis*, *scientia abstractiva*, *scientia intuitiva*. *La scientia abstractiva* répond à la *scientia infusa* de saint Thomas ; par contre la *scientia intuitiva* devait avoir pour son objet particulier les choses existantes. Car il ne reconnaissait pas *l'intellect possible* et *l'intellect agent* comme deux modes spécifiquement distincts de connaissance, parce que les deux ont souvent le même objet ; et par conséquent il n'attachait pas grande importance à la distinction de la science

infuse, que saint Thomas attribue à *l'intellect possible*, et de la science acquise, qu'il attribue à *l'intellect agent.* Cependant Duns Scot admet les représentations sensibles comme la condition nécessaire et la base de la connaissance spirituelle humaine, parce que celle-ci a besoin de ces représentations pour pouvoir en abstraire les concepts.

1. Tous les théologiens admettent que l'âme humaine de Jésus avait la vue de Dieu (*scientia visionis*); mais Duns Scot la limite gravement lorsque, tout en la reconnaissant comme habituelle, il n'entend par là qu'une certaine omniscience dans son étendue. Par conséquent l'âme humaine de Jésus avait la vue de Dieu, et en Dieu voyait toutes les choses; même ce qui était possible pour Dieu, — ce que saint Thomas avait d'ailleurs admis, — mais il n'en avait pas la vue actuelle, mais seulement habituelle, de sorte qu'il lui était nécessaire de diriger cette vue actuellement sur un objet déterminé pour en avoir aussi la connaissance actuelle. Saint Thomas au contraire avait considéré ce mode de connaissance comme actuel et ininterrompu, comme le sera le nôtre dans le ciel. Saint Bonaventure par contre avait devancé l'opinion scotiste. Mais la perfection de la connaissance était dans cette théorie bien diminuée; quoique Scot prétendît d'autre part la relever, en n'excluant plus des objets de la *scientia visionis*, ce qui est possible à la toute-puissance de Dieu. Il n'y réussissait pas, puisque même avec une connaissance qui embrassait tout ce possible, l'intelligence n'avait plus la compréhension de Dieu. Sur ce point-là aussi il n'y a pas de doute qu'il ne faille se rattacher à l'opinion de saint Thomas. Une science de vision purement habituelle de ce qui est possible à Dieu n'est pas en effet la compréhension de la toute-puissance divine ; et par là aussi il n'y a pour l'âme du Sauveur aucun privilège spécial. Et quant à ce qui empêche Duns Scot d'adhérer aux vues de saint Thomas, à savoir que pour la vue actuelle de toutes les choses en Dieu il faut une intelligence infinie, saint Thomas y a déjà

répondu : toutes les choses dans le présent, le passé et l'avenir forment, en tant que réelles, un domaine toujours borné, non un domaine infini ; pour embrasser ces choses d'un coup d'œil il n'est pas nécessaire d'une puissance infinie. La puissance de la matière est certainement une puissance finie, et cependant elle a la possibilité de se réaliser toujours dans une série d'être matériels plus grande qu'elle ne l'est : pour l'embrasser d'un coup d'œil il n'est donc pas besoin d'une puissance infinie. Duns Scot limitait cette puissance à un degré tel, que le Sauveur dans sa science de vision n'aurait vu l'avenir que quand il dirigeait actuellement son intelligence sur un objet futur déterminé.

2. Que l'âme humaine de Jésus ait eu, par la grâce de Dieu, une connaissance infuse *(scientia infusa)*, Duns Scot ne le nie pas. Le plus haut degré, la plus grande mesure de grâce devait être le partage de l'âme humaine du Sauveur, d'abord du côté de son intelligence. Mais le mode de connaissance dont nous nous occupons, la connaissance abstractive, perd beaucoup de sa perfection, dans la sévère critique de Duns Scot. Cette connaissance est d'abord habituelle, puisque l'intelligence de Jésus a été, comme celle des purs esprits, douée des idées innées, comme d'*habitus* déterminés. Mais le Christ n'a pas tout connu par elles. Il connaissait bien par elles et par les *species concreatae* toutes les essences des choses (1), et c'est vraisemblablement pour cela que le chef de l'école appelait ce mode de connaissance, la connaissance abstractive : car on conçoit arbitrairement l'essence en soi, c'est-à-dire comme dépouillée de la matière et de l'individuel. Mais le Sauveur n'a pas connu les particularités des choses ; du moins il ne les a pas connues toutes (2).

(1) Oxon. l. 3. dist. 14. qu. 3. n. 4.

(2) Reportt. 3. dist. 14. qu. 2. schol. 2 : Dico probabile est quod nullorum singularium habuit notitiam infusam ; potuit enim acquirere, cum

D'après la doctrine scotiste, il pouvait se produire un double progrès qui consistait à saisir de plus en plus les particularités des choses et à actualiser à tous les points de vue la connaissance habituelle.

En la comparant avec la connaissance des Anges, Duns Scot place plus haut la connaissance infuse ou abstractive du Seigneur, en tant qu'habituelle, puisque le Seigneur a obtenu la plus grande mesure de grâce ; mais plus bas, en tant qu'actuelle, en se plaçant au point de vue de l'intelligence de l'âme humaine de Jésus plus faible par nature que celle des purs esprits.

3. Le troisième mode de connaissance est appelé non science acquise, mais science intuitive, et se rapporte aux choses, dans l'existence desquelles il faut tenir compte du passé, du présent et de l'avenir. Cette connaissance s'étend, encore moins que la précédente, à toutes les choses ; mais seulement à celles qui peuvent être rendues présentes, de quelque façon, et se mettre devant l'intelligence (1). Mais cela ne peut avoir lieu que successivement et d'une manière limitée. Donc ici étaient encore plus possibles un progrès successif et des degrés différents de perfection. Les choses présentes étaient celles qui étaient le plus clairement connues, les choses passées étaient connues habituellement, en tant que leur impression était conservée dans la mémoire, et les choses futures ne l'étaient encore que d'une manière obscure (2).

occurrerent sufficienter. Vel si habuit, habuit aliquorum, et aliquorum non. Ratio potest esse : quaedam erant nobiliora et illorum notitiam habuit infusam, non ignobilium.

(1) Reportt. *l. c.* schol. 3 : Actualem autem cognitionem et intuitivam de omnibus non potest anima Christi simul habere, nec successive infinitorum, quia cognitio intuitiva non est nisi quando res est praesens. Sed nunquam erunt omnia sibi praesentia in tali distantia, in qua nata est videre ea intuitive. Ideo secundum istam cognitionem intuitivam proficiebat Jesus.

(2) Oxon. l. 3. dist. 14. qu. 3, 6 : Oportet igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, ut existentia sunt, cognoscendas,

B. Duns Scot attribuait bien au Christ, même du côté de sa volonté humaine, l'impeccabilité ; mais cette impeccabilité, il ne la considérait pas comme un effet de l'union hypostatique, ou d'une grâce extraordinairement grande, mais comme une suite de la satiété de la volonté ou de la plénitude de charité dans la jouissance (1). Il ne pouvait pas admettre comme motif la vue de Dieu, puisque d'après lui la connaissance n'exerce aucune influence nécessaire sur la volonté ; et dans l'union hypostatique il n'y peut avoir qu'inconvenance, (*incongrentia*), mais non impossibilité à la production d'une mauvaise action de la nature humaine.

§ 66.

Suite des différences entre les thomistes et les scotistes sur l'unité de l'être dans le Christ.

Sur la question très difficile de l'unité de l'être dans le Christ, les opinions très différentes et opposées des thomistes et des scotistes continuèrent à se maintenir et à lutter, l'une contre l'autre, sans que l'on pût arriver à l'union des vues. Les thomistes, se rattachant à l'Ange de l'Ecole, admettaient bien différents modes d'*être* : l'*être idéal*, qui se rapporte aux idées du monde créé qui sont

habere aliqua objecta in se praesentia, ut possint in se intuitive cognosci et videri : et hoc non potest fieri in proprio genere, nisi ipsis rebus in se secundum suam existentiam praesentibus : et illa cognitio intuitiva in genere proprio actualis vel habitualis, non potest dari illi animae de omnibus : et quod hoc necesse est dicere quod profecit sicut et alia anima, quia alia et alia objecta alio et alio modo cognoscit. Similiter quantum ad intuitivam imperfectam, quae relinquitur ex ista perfecta : quia de talibus pluribus perfecta intuitive cognitis derelictae sunt plures memoriae, quibus cognoscuntur illa objecta quantum ad conditiones existentiae, non ut praesentia, sed ut praeterita.

(1) Reportt. 3. dist. 12. qu. unica, schol. 2 : Dico igitur quod causa impeccabilitatis naturae in Christo neque est unio ad Verbum, neque gloria neque gratia.... Quid igitur reddit illam naturam impeccabilem : Dico quod plenissima fruitio, quam habuit Christus.

en Dieu et dans les créatures raisonnables ; l'*être potentiel* qui appartient à la matière ; l'*être accidentel*, qui se rapporte comme quelque chose d'incomplet, aux phénomènes ; l'*être essentiel* (*esse essentiae*), qui est propre à la nature et à l'essence ; et l'*être complet* ou subsistance, qui est celui de l'hypostase ou personne. Les scotistes plaçaient entre les deux dernières espèces d'*être*, une espèce particulière d'*être*, l'*esse existentiae*, qui serait le privilège de la nature individuelle, devant la nature commune : et d'autre part. ils n'admettaient pas de différence réelle, mais seulement une différence virtuelle entre ces différents modes d'*être*. C'est à ce même point de vue que se tient la controverse chez les thomistes et les scotistes postérieurs.

A. Capréolus, le *princeps Thomistarum* du XV[e] siècle, ne veut pas que la génération ou la naissance aboutisse, comme à son terme, à une nouvelle existence d'une nature individuelle, mais seulement à l'existence d'une personne, qui peut recevoir de nouveaux éléments dans son être substantiel. Il veut bien admettre dans le Christ un double principe de vie, mais non un double être, parce que autrement la nature humaine ne serait qu'un accident nouveau du Verbe, c'est-à-dire qu'elle n'aurait qu'un être accidentel. La nature humaine est bien une nature créée, mais cet être créé, qu'elle possède, est précisément un être de la nature, non pas un être de la personne (1). Les scotistes par contre affaiblissent la compréhension du *subsistere*, ou de l'être de la personne et renforcent celle de l'être de la nature individuelle, à la différence de celui de l'essence. On peut voir ici la différence entre le réalisme et le formalisme scotiste. D'après le réalisme de saint Thomas, il correspond à notre concept de l'essence des choses quelque chose de réel dans les choses, quelque chose d'existant, quoique ce ne soit pas

(1) Capreol. *in Sentt.* 3. dist. 6. qu. 1 : Plura *esse essentiae* bene ponimus in Christo.... In creatione ergo animae Christi esse divinum communicatur ipsi animae et non producitur esse.

quelque chose de général, comme nous le saisissons dans notre pensée. D'après Scot, cet être est général et potentiel et ne diffère pas réellement de l'essence ; c'est pourquoi il a besoin d'un nouvel être pour la nature individuelle.

Les thomistes invoquent par contre l'analogie du corps ressuscité reçu dans l'être vivant de l'âme humaine (1).

B. Les scotistes n'ont pas, dans les temps postérieurs, élargi les arguments de leur chef ; ils en sont demeurés aux distinctions subtiles de ce dernier. Ils pensent devoir admettre pour la nature individuelle un mode d'être particulier, différent de celui de l'essence (*esse essentiae*), car ce dernier n'est qu'un être potentiel, et partant n'est pas suffisant pour la nature individuelle. Et, disent-ils, ce mode d'être, particulier à la nature individuelle, il faut d'autant plus l'accepter que l'accident lui-même a un être particulier, bien que la nature humaine du Christ soit plus qu'un accident (2). Seulement cet être particulier à la nature humaine est, d'après la doctrine thomiste, l'être communiqué du Verbe.

(1) *Ibid*. Ad. 23. — (2) Cf. Dupasquier, *de unione hypost*. disp. 2.

CHAPITRE II

DOCTRINE DES ŒUVRES DU CHRIST. SOTÉRIOLOGIE

§ 67.

La doctrine du mérite satisfactoire du Christ chez saint Anselme.

La première tentative, que firent les théologiens du moyen âge, aux VIIIe, IXe et Xe siècles, pour défendre et approfondir la doctrine de l'Incarnation, avait profité à la doctrine relative à la personne du Sauveur, et à celle de la communication des idiomes. Ces essais avaient encore eu pour résultat d'affermir et d'éclairer la foi en la divinité et en la personnalité divine du Sauveur, qui avait déjà pénétré comme un ferment la vie religieuse et la pensée des peuples germaniques.

Au progrès de ces études prit une grande part saint Anselme, le père de la Scolastique et le défenseur de l'Eglise en Angleterre. De même que dans les doctrines sur le rapport de la science et de la foi, de Dieu, de la Trinité ses distinctions fécondes ouvraient des voies nouvelles, de même en était-il pour la doctrine de l'œuvre de la Rédemption et de la satisfaction représentative que le Christ a offerte pour nous.

La satisfaction représentative du Christ, le Fils de Dieu incarné, est le fond principal de l'Evangile annoncé aux hommes, qui soupiraient après la Rédemption ; la première annonce en avait été faite au paradis terrestre, les types et les figures s'en étaient succédé pendant tout l'Ancien Tes-

tament ; elle s'était enfin accomplie sur le Golgotha et était devenue le centre de l'histoire de l'humanité ; sa prédication a par une puissance miraculeuse converti les cœurs des hommes et rendu l'univers chrétien.

Cependant les Pères viennent : leur théologie a surtout un caractère apologétique contre le paganisme, le judaïsme et l'hérésie ; ils ne s'attardent pas à une défense particulière et à une exposition plus complète de cette doctrine centrale du Christianisme, car elle n'était pas attaquée directement par les hérétiques, tout au plus était-elle indirectement défigurée.

Nous n'avons naturellement ici en vue que les expositions théologiques détaillées, et non la démonstration et l'interprétation dogmatique du dogme chrétien : ceci se retrouve chez tous les Pères, même chez ceux des premiers temps, comme on l'a montré dans l'histoire des dogmes, en étudiant la doctrine de saint Irénée, saint Athanase, saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie.

Au moyen âge c'est surtout saint Anselme, qui a fait de ce dogme important le sujet particulier de ses spéculations ; il a d'abord écrit là-dessus une étude en deux livres : *Cur Deus homo*. Il aime de préférence les études, pour ainsi dire monographiques, des principaux mystères du Christianisme et, par là, il ouvre la voie à la Scolastique. Dans ses spéculations il dut d'abord s'occuper des articles de foi spécifiques et essentiels au Christianisme. Le dogme de l'Incarnation surtout était, par suite de l'adoptianisme, discuté dans les écoles avec une préférence particulière, et la tendance générale de cette époque poussait à une intelligence plus profonde et à une plus intense application du salut par le Christ. Saint Anselme entreprit en partant du point de vue de la raison théologique, c'est-à-dire de la raison fécondée par la foi, de démontrer une certaine nécessité de l'Incarnation et de la satisfaction du Christ.

1. Il se tourne d'abord contre l'essai d'explication des mérites du Christ, qui se trouve chez Origène et chez

quelques Pères, et qui déjà avait été rejeté par Grégoire de Nazianze (1). D'après cette doctrine, le démon aurait acquis, à la suite du péché originel, une certaine souveraineté légitime sur les hommes ; il devait la rendre contre le paiement d'une rançon correspondante. Mais il aurait dépassé ses droits en prenant la rançon qui lui était offerte par le Fils de Dieu ; il l'aurait prise plus grande qu'il ne le devait en justice et à cause de cela il a perdu sa souveraineté et tout droit à y prétendre. Comme l'avait déjà fait saint Grégoire, saint Anselme trouve inexacte cette interprétation. La créance que l'Homme-Dieu a éteinte en mourant sur la croix n'appartient pas au démon, mais à Dieu. Ce n'était pas au démon que l'Homme-Dieu devait donner la rançon *(Col. 2, 14)*, mais à son Père céleste ; car le genre humain était devenu par le péché le débiteur de Dieu. Le démon n'avait acquis, en séduisant l'homme et en remportant sur lui par le mensonge sa victoire, aucune souveraineté légitime sur le genre humain ; Dieu la lui a seulement laissée, mais il pouvait à chaque instant la lui reprendre sans léser en rien son droit. Mais l'homme n'avait pas d'avantage le droit de se plaindre d'injustice, si Dieu le laissait au pouvoir de celui à qui il s'était librement donné (2).

2. La vraie doctrine de la dette et de la peine du péché, et de la justice de Dieu, ne doit pas s'expliquer autrement qu'on n'interprète la satisfaction en général. A tout péché, nécessairement et par son essence, est unie une dette et l'obligation de subir un châtiment, tout comme à chaque action bonne moralement est lié le droit à une récompense. Cependant saint Augustin non seulement affirme ceci, mais il ajoute encore que Dieu dans sa justice doit chaque fois appliquer une peine au péché, et qu'il ne peut jamais la remettre, à moins d'une satisfaction correspondante. Autre chose en effet est d'affirmer la nécessité essentielle

(1) Cf. *Hist. des Dogmes*, II, § 35. — (2) Cf. *Cur Deus Homo*. I. c. 7.

du péché d'être soumis à une punition et autre chose est de déclarer nécessaires les manifestations de la justice de Dieu envers le péché au point de dire qu'il faut ou que la peine soit appliquée, ou qu'elle soit compensée par une satisfaction correspondante. On peut affirmer le premier point, sans accorder absolument le second, et garder à Dieu la liberté dans les manifestations de sa justice, de sorte qu'il puisse, d'après les libres décisions de sa volonté et de sa miséricorde, remettre la faute et la peine même sans satisfaction. La justice de Dieu ne serait exclue que si on disait que Dieu est tel, qu'il n'admet pas la culpabilité du péché en général, et que dans tous les cas absolument il remet la peine du péché. Dans toutes les affirmations des qualités qui se rapportent à la volonté divine, on n'est obligé d'affirmer que la nécessité de vouloir la fin dernière et de vouloir les moyens nécessaires pour y atteindre. Par conséquent Dieu ne doit vouloir et distribuer la punition comme la récompense, qu'autant que cela est nécessaire à sa glorification, et au maintien de l'ordre moral ; et il doit au même degré vouloir et exiger la satisfaction comme condition de la remise de la peine. Mais déjà dans l'acceptation de la satisfaction à la place de la peine, se montre la bonté à côté de la justice, et une volonté libre de bonté et de miséricorde. Donc maintenant, pourquoi Dieu ne laisserait-il pas dominer sa grâce au point de remettre, dans un cas particulier, la peine et la faute, c'est-à-dire de prolonger pour un individu le temps de l'épreuve ? Par là, la justice de Dieu n'est pas supprimée, pas plus que n'est contestée en Dieu la volonté de l'ordre moral ; il ne s'agit ici que d'un moyen contingent, à l'aide duquel Dieu peut laisser régner sa bonté et sa miséricorde.

Saint Anselme n'est pas cependant de cette opinion. En expliquant et en établissant la volonté libre, il n'est pas en général partout aussi précis et aussi exact que saint Thomas (1)

(1) Voir plus haut § 25.

et il affirme ici que à cause de sa justice Dieu ne saurait pardonner purement et seulement le péché, en tant qu'offense contre lui et sa majesté absolue. Il doit donc exiger, comme condition préalable, l'accomplissement de la peine ou le paiment d'une satisfaction (1). Quelques-uns ont expliqué cette obligation (*necesse esse*), dans saint Anselme, comme une simple convenance, puisque le même docteur parle ensuite de la liberté de Dieu dans les manifestations de sa justice. Seulement, de quelques mots isolés, spécialement du mot *liberté*, dans les manifestations de la justice, on ne peut pas conclure que saint Anselme ait compris cette nécessité seulement comme une convenance. De même que dans l'homme, le saint docteur reconnaît aussi en Dieu la liberté ou désir du bien (2) ; et il pense alors à la liberté du mal ou à une volonté libre de toute nécessité extérieure. Donc saint Anselme peut bien parler de la liberté de la volonté en Dieu, quoiqu'il suppose qu'on ne puisse admettre pour Dieu la possibilité de pardonner absolument la faute du péché, mais qu'il faut au contraire admettre la nécessité pour lui d'exiger la peine ou une satisfaction. Cette nécessité doit être entendue non comme une soumission à une puissance supérieure, mais comme une obligation de Dieu envers son essence divine. Car le saint docteur argumente ainsi : Pécher, c'est priver Dieu de ce qui lui appartient *(Deo non reddere debitum)*, lui dérober l'honneur qui lui est dû. Le péché est donc une injustice contre Dieu ; on doit de là conclure que le péché n'est effacé que quand non seulement on a rendu à Dieu l'honneur qu'on lui avait enlevé, mais encore qu'on lui a fourni une compensation pour la peine que lui a causée la privation de cet honneur (3). Au

(1) *L. c.* c. 13 : Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur : alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit ; quod nefas est vel cogitare.

(2) *L. c.* c. 12 : Libertas enim non est, nisi ad hoc, quod expedit aut quod decet. — (3) *L. c.* c. 11 : Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa ; nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est ; sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.

devoir de rendre à Dieu, par l'observation de ses commandements l'honneur qui lui est dû, obligation qui est demeurée, après le péché, vient se joindre encore la nouvelle obligation encore plus étroite, d'offrir une expiation pour l'offense qui lui a été faite. De même que toute injustice contre l'honneur du prochain demande, comme condition préalable, pour être effacée, une compensation par la restitution, de même il doit en être pour l'injustice que le péché a causée à Dieu. Mais dans ce cas la compensation dont il s'agit ne peut être fournie que par une punition : ou bien le pécheur est, contre son désir et sa volonté, forcé d'accomplir la volonté de Dieu, et de payer par une peine le tribut qu'il doit à sa glorification, ou bien la peine satisfactoire est librement acceptée, et est régulièrement accomplie, au moins en partie.

Quelque juste et profonde que soit cette manière d'entendre le péché et la justice vindicative, il n'y a pas là de preuve de la nécessité de la peine ou de la satisfaction pour le péché. Cette preuve n'est pas en effet donnée en disant que, par le pardon pur et simple, le péché serait délivré de toute loi et de toute règle, tandis que, par contre, la vertu et la justice seraient soumises à la loi, comme le dit saint Anselme (cap. XII). On peut lui répondre avec une entière justice que l'ordre moral n'est pas supprimé par des exceptions particulières, comme le dit le proverbe, *exceptio firmat regulam.* Les auteurs contemporains et les Scolastiques postérieurs ne sont pas d'accord, pour savoir s'il faut entendre la nécessité, dont il s'agit, comme une nécessité particulière, ou comme une simple convenance, et ils accusent saint Anselme d'errer et d'être en contradiction avec les Pères, dans le cas où il faudrait entendre ses paroles dans le premier sens. Ainsi parlait déjà Roscelin, ou du moins l'auteur, quel qu'il soit, de la lettre qui se trouve dans la patrologie de Migne, parmi les écrits d'Abélard (1).

(1) Tom. 178. 358 sqq.

3. Si nous suivons pas à pas le saint docteur dans son argumentation. il ne s'agit plus, après qu'il a cru avoir démontré la nécessité de la peine ou de la satisfaction pour le péché, que de savoir laquelle des deux Dieu doit exiger, de la peine ou de la satisfaction. L'une ne serait nécessaire, que dans le cas où il faudrait exclure l'autre comme impossible. Précisément saint Anselme pensait pouvoir démontrer l'impossibilité pour Dieu d'exiger la peine. Pour cela, il part de la proposition que Dieu a pris une fois, d'une manière immuable, la décision de rendre les hommes heureux, et par les hommes non seulement de remplacer les Anges tombés, mais encore de multiplier le nombre de ses élus. Car après qu'une partie des Anges fut tombée, il ne pouvait plus remplir les vides qu'ils avaient laissés, en créant de nouveaux Anges, car ceux-ci n'auraient plus eu à subir d'épreuve morale proprement dite, puisqu'ils auraient eu devant les yeux d'une manière évidente la punition des esprits tombés. Les esprits bienheureux avaient soutenu l'épreuve, avec foi en la récompense promise, et ils n'avaient pas vu la récompense avant d'avoir été confirmés dans le bien et avant d'avoir obtenu la possession inamissible de Dieu. Les Anges créés ensuite n'auraient plus pu subir cette épreuve (1). Il fallait donc que d'autres êtres raisonnables, les hommes, fussent créés, mais ils l'étaient non seulement pour remplir les vides des Anges, mais pour parfaire le nombre des élus en général. Contre la première hypothèse, celle qui tient que la création des hommes n'a eu lieu que pour remplir les vides laissés par les Anges, il y aurait beaucoup d'objections à formuler. En effet : Supposons, dit saint Anselme, que toutes les créatures aient été créées à la fois, comme on pourrait le conclure de l'Ecclésiaste (18, 1) ; dans ce cas, si les hommes n'avaient été créés que pour remplir les vides laissés par les Anges déchus, la chute de quelques Anges, et, si tous

(1) C. 17.

les Anges avaient persévéré, la chute de quelques hommes auraient été nécessaires. On peut encore objecter contre cette hypothèse que l'homme, étant une créature raisonnable, n'a pas été créé à cause des Anges, mais à cause de Dieu. De plus, si l'hypothèse en question était vraie, il s'en suivrait que l'homme aurait à se réjouir de la chute des Anges. Enfin la création des hommes et de la nature matérielle aurait été absolument sans but, si les Anges avaient tous soutenu l'épreuve. Alors l'homme n'aurait plus pu trouver de place parmi les élus, et la nature aurait également été punie avec l'homme déchu, ou bien elle aurait dû être glorifiée avec les Anges (1).

Dieu a donc donné aux hommes comme destinée d'arriver à la béatitude et d'augmenter le nombre des élus en général. Si Dieu voulait demeurer fidèle à cette fin, même au cas où le premier homme enveloppait par sa chute tous ses descendants dans le péché et dans les peines éternelles, il ne devait pas exiger la peine, mais la satisfaction, si par là la faute pouvait être effacée et le salut rendu de nouveau possible.

Cette nécessité cependant n'est pas présentée par saint Anselme comme une nécessité qui plane au-dessus de Dieu ou qui est fondée sur son essence, mais comme une nécessité que Dieu lui-même s'est librement imposée, en tant qu'il a déterminé librement le but final, la béatification des hommes, et que, par là, il doit vouloir les moyens nécessaires à cette fin. Le saint docteur compare cette nécessité à celle que celui qui fait un vœu s'impose, en s'obligeant à accomplir le vœu, par le mérite du libre sacrifice de l'amour, parce qu'il s'est imposé cette nécessité librement, ou dans son libre amour (2). Saint Anselme explique donc très claire-

(1) C. 18.

(2) Cf. L. II, c. 5 : Quamvis namque servare illud ex necessitate post votum debeat, ne apostatae damnationem incurrat, et licet cogi possit servare, si nolit : si tamen non invitus servat, quod vovit, non minus, sed magis gratus est Deo, quam si non vovisset : quoniam non solum

ment la résolution en Dieu d'exiger des hommes la satisfaction au lieu de la peine, non comme un décret nécessaire, en ce sens que Dieu était obligé de le prendre, mais, comme un décret conforme à la fin que son amour pour les hommes s'était librement proposée, décret qui ne serait nécessaire qu'en entendant que Dieu ne peut ni ne veut rapporter la décision qu'il a librement prise de conduire les hommes au bonheur.

4. Dans la série de ses arguments, nous trouvons ensuite cette proposition, que l'homme n'était pas par lui-même capable d'offrir par ses propres forces, une satisfaction correspondante ou équivalente à la dette infinie contractée par le péché, et que en général aucune créature n'était capable d'offrir pour toute l'espèce humaine une satisfaction représentative équivalente.

Saint Anselme prouve l'incapacité de l'homme à offrir la satisfaction nécessaire : 1° par ce fait que l'homme ne peut offrir qu'une satisfaction *ex debito,* mais jamais une satisfaction *ex indebitis*, parce que, *à priori,* toutes ses forces, avec lesquelles il pourrait satisfaire, appartiennent déjà à Dieu comme à son souverain maître. La satisfaction doit donner autre chose que ce que l'on est déjà par ailleurs obligé de donner par devoir, puisque, non seulement il faut accomplir le précepte de Dieu, mais encore lui offrir une expiation pour l'insulte qui lui a été faite (1). Si on voulait répondre à saint Anselme que l'homme, dans des actions particulières, peut s'élever au-dessus du précepte et faire aussi des choses qui ne sont que de conseil, il demeurerait, quand même bien établi que l'homme ne peut de lui-même, sortir de sa situation de serviteur, et qu'en général, il ne

communem vitam, sed etiam ejus licentiam sibi propter Deum abnegavit ; nec sancte vivere dicendus est necessitate, sed eadem, qua vovit, libertate. Quare multo magis si Deus facit bonum homini quod incoepit, liceat non deceat eum a bono incoepto deficere, totum gratiae debemus imputare ; quia hoc propter nos, non propter se nullius egens incoepit.

(1) C. 20.

peut dans toute sa vie atteindre même aux limites du devoir. Ce qui est de conseil n'est pratiquable que par celui qui est déjà justifié et encore dans des cas particuliers. 2° Il faut mesurer la grandeur et l'énormité du péché, d'après la majesté de celui qui a été offensé, et alors l'univers même ne peut compenser le péché (1). La créature ne peut ici offrir aucune satisfaction équivalente. 3° La satisfaction doit être correspondante au péché d'Adam, et de plus elle doit produire ce qui aurait été produit si Adam avait résisté à l'épreuve. Adam devait faire honte aux Anges déchus, et rendre à Dieu l'honneur dont ceux-ci l'avaient privé. Mais cela, il ne le pouvait qu'en tant que créature élevée par Dieu à l'état de grâce, et rendu égal aux Anges : mais cela, l'homme, qui a succombé devant le démon et qui lui est resté soumis, ne le peut plus (2). 4° : A l'égard de Dieu, la satisfaction doit rétablir ce que le péché a détruit et a enlevé à Dieu. Or le péché d'Adam a plongé tout le genre humain dans le péché et la misère, et l'a privé de la vie éternelle, qui est un bien infini ; offrir pour cela quelque chose d'équivalent, dépasse les forces de l'homme.

Et pourtant cette impossibilité n'est pas pour l'homme une excuse, car elle ne devrait pas exister, et c'est pour cela qu'elle pèse comme une dette sur tous les descendants d'Adam (3). Une telle incapacité qui est, elle aussi, déjà un péché, ne pouvait être pour Dieu un motif d'abandonner la punition ou la satisfaction ; car alors l'homme aurait eu la béatitude précisément à cause du péché, c'est-à-dire à cause de cette incapacité (4).

(1) C. 21. — (2) C. 22. — (3) C. 24 : Quapropter impotentia reddendi Deo quod debet, quae facit ut non reddat, non excusat hominem, si non reddit : quoniam effectum peccati non excusat peccatum quod facit.

(4) C. 24 : Sed si dimittit (Deus), quod sponte reddere debet homo : ideo quod reddere non potest : quid est aliud quam dimittit Deus quod habere non potest ? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. At si dimittit quod invito erat ablaturus (sc. poenam) propter impotentiam reddendi quod sponte reddere debet : relaxat Deus plenam et facit beatum hominem propter peccatum, quia habet quod debet non habere.

5. Une satisfaction équivalente ne pouvait être fournie que par un Homme-Dieu : Dieu seul pouvait présenter une satisfaction qui aurait plus de prix que tout l'univers, c'est-à-dire un prix infini ; et il devait être en même temps homme, car l'homme était le coupable pour qui il fallait mériter (1). Homme et Dieu, sans mélange et sans changement des natures, voilà ce que devait être celui par qui devait être offerte une satisfaction équivalente, et comme homme, il devait encore être de la race d'Adam, parce que tous les hommes avaient été, dans Adam leur premier père, destinés à former le royaume de Dieu. Un membre de la race d'Adam pouvait donc seul devenir l'Homme-Dieu ; il pouvait le devenir, ou par la voie ordinaire de la génération charnelle, qui cependant à cause de son impureté n'était pas convenable pour l'Homme-Dieu, ou être tiré d'un homme, comme Eve, ou naître d'une femme, mais d'une femme vierge. Cette dernière manière que l'Homme-Dieu avait d'entrer dans le genre humain était la plus convenable, car de même que, dans le Paradis terrestre, le péché était venu d'une Vierge, ainsi il devait en être pour le salut (2). Mais que ce fût la seconde personne de la divinité qui dût se faire homme, saint Anselme en avait déjà montré la convenance dans un autre écrit (3).

Que l'Homme-Dieu seul fût en état de fournir une satisfaction équivalente, nous le voyons clairement dans la manière dont il l'a fournie. Il fallait qu'il pût offrir librement à Dieu un bien qui eût une valeur plus grande que tout l'univers, c'est-à-dire qui eût une valeur infinie. Quoique la justice et la vertu, qui sont propres au Christ en tant que Fils de Dieu, fussent dignes de louanges, en tant qu'elles lui appartenaient, ou même que nous devons honorer Dieu à cause de sa majesté et de sa perfection (4), cependant ce n'était pas en cela que devait consister la raison proprement dite du mérite du Christ, dans cette indépendance d'une

(1) L. II, c. 6. — (2) *L. c.* c. 8. — (3) Voir plus haut § 35. — (4) C. 10.

nécessité extérieure, il n'y a pas encore la liberté morale, en tant que pouvoir de choisir, qui est le principe de toute action méritoire. Sur ce point saint Anselme ne donne pas à son explication une limite assez sévère. Mais il fait très bien ressortir cette liberté de choix, à propos de la mort du Sauveur, dans laquelle, d'accord avec la sainte Ecriture et la tradition, il trouve le point culminant de l'œuvre satisfactoire. Le Christ n'était pas soumis comme nous à l'absolue nécessité de mourir ; ni par faiblesse ou nécessité extérieure, puisqu'il était le Dieu tout-puissant ; ni par suite d'une punition pour le péché, puisqu'il était sans souillure ; ni par devoir (*ex debito*), car il n'y avait aucune loi de son Père qui l'y obligeât. Saint Anselme du moins n'explique pas l'obéissance jusqu'à la mort de la croix, comme résultant d'un devoir, quoique d'autres théologiens et les plus nombreux admettent cette dernière explication. Pour le saint docteur, il n'y a, pour le Sauveur, de *debere* relativement à la mort, qu'en tant, qu'à cause de sa fidélité à exécuter ce qu'il s'est une fois proposé, il a exécuté ce qu'il avait décidé librement (1). Le Christ avait donc le libre choix ou de conserver sa vie, ou de la livrer à la mort ; sa mort était un sacrifice volontaire.

Saint Anselme montre le prix infini du sacrifice de la croix principalement par le prix de la victime, qui ne pouvait être offerte au Père céleste que par un Homme-Dieu. En effet la vie de l'Homme-Dieu était à cause de l'union hypostatique de la nature humaine à la nature divine, d'un plus grand prix que tout le reste du monde créé : c'était la vie d'un Dieu. Aucun homme ne pouvait à bon escient y attenter d'une façon quelconque : elle était d'un prix infini (2).

Pour un tel sacrifice qui lui était librement offert, Dieu, dans sa justice, qui donne à chacun ce qui lui revient,

(1) C. 18.

(2) C. 14. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis solius mundi ? Imo plus potest in infinitum.

devait donner une récompense, c'est-à-dire donner un bien qui manquait encore, ou éloigner un mal encore existant; et de cela devait profiter un autre que le Fils, puisque le Fils ne pouvait recevoir aucune récompense proportionnée à son sacrifice, vu que par l'union hypostatique tout lui appartient déjà. Mais à qui alors devait être attribuée cette récompense, sinon à ceux qui étaient les proches parents, de l'Homme-Dieu, à ses frères et sœurs, les pauvres enfants des hommes ? Cependant pour cette imputation et attribution des mérites satisfactoires du Christ, en faveur des hommes, on ne peut invoquer aucune nécessité, mais seulement une convenance du côté de la bonté et de la miséricorde de Dieu.

Si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur toute l'argumentation du saint docteur, il ne veut séparément lui-même, comme cela a été remarqué en son lieu dans ce qui précède, affirmer aucune nécessité stricte, entre les différents membres particuliers, mais il a montré, d'une manière très approfondie, l'attache entre les doctrines de la justice divine, du péché de l'homme et de sa rédemption. Les théologiens postérieurs ont continué cette argumentation de saint Anselme, et dans différents points particuliers, comme sur les fondements du mérite infini de la satisfaction du Christ, ou dans la détermination immédiate de sa liberté, ils l'ont encore développée davantage, ou bien examinant la nécessité relative des différents membres ils les ont exposés comme de simples convenances. Ainsi en particulier, ce que nous avons mentionné au nº 1, la nécessité pour la volonté divine, d'exiger ou la peine ou la satisfaction, la plupart des théologiens ne l'admettent pas. D'autres, comme Duns Scot, n'ont vu dans chaque membre du syllogisme, qu'une conséquence et nulle part une nécessité conditionnelle : cela répondait bien d'ailleurs à la tendance de ce dernier docteur, qui cherchait à critiquer et à révoquer en doute les arguments de saint Thomas et des autres Scolastiques, pour pouvoir ainsi relâcher

le lien entre les doctrines de la révélation et les vérités naturelles, et tout ramener aux libres décisions de Dieu, et par là, tout à la foi seule.

§ 68.

Les erreurs d'Abélard dans sa théorie de la Rédemption. Réfutation de ces erreurs par Guillaume de Saint-Pierre et par saint Bernard.

Abélard était contemporain du grand docteur saint Anselme ; mais pour la théologie il existe entre eux un véritable abîme. Abélard se plaça sur un terrain trop rationaliste, et sa foi et sa connaissance des mystères particuliers furent en lui trop superficielles, pour qu'il ait pu traiter dignement, ou approfondir suffisamment, comme son contemporain saint Anselme, le mystère central du Christianisme, le mystère de la Rédemption de tous les hommes.

De péché originel, au sens où l'entend l'Eglise, comme une faute originelle proprement dite, Abélard n'en admettait pas. C'est-à-dire il n'admettait le péché originel, que comme une culpabilité de tous les hommes, qui avait son origine dans le péché d'Adam (1). De cette culpabilité diffèrent les mauvaises œuvres personnelles aussi bien celles de l'ignorance que celles de la mauvaise volonté ; seules ces dernières sont appelées des péchés. Il manquait donc un fondement

(1) Expos. in ep. ad Rom. l. 2. cap. 5. cap. 5 : Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit, uno quidem modo et proprie pro ipsa animae culpa et contemptu Dei, id est, prava voluntate nostra, qua rei apud Deum statuimur. Altero autem modo peccatum dicitur ipsa peccati poena quam per ipsum incurrimus, vel cui propter ipsum obnoxii tenemur.... Tertio modo ipse Christus ab Apostolo peccatum dicitur, id est, hostia pro peccato.

Cum itaque dicimus homines cum originali peccato procreari et nasci, atque hoc ipsum originale peccatum ex primo parente contrahere, magis hoc ad poenam peccati, cui videlicet poenae obnoxii tenentur, quam ad culpam animi et contemptum Dei referendum videtur.

indispensable pour établir une bonne conception de la rédemption et de l'œuvre satisfactoire du Christ. Il devait y avoir encore dans la théologie d'Abélard d'autres erreurs qui par voie de conséquence en venaient à altérer la doctrine de la rédemption, notamment ses erreurs sur la personne du Seigneur.

La seconde personne de la divinité était prise d'une façon étroite pour la sagesse divine et dans les théophanies de l'Ancien Testament, comme dans l'Incarnation, l'instruction des hommes était regardée comme le but principal de ses révélations (1). Partout l'enseignement et l'illumination par la parole et l'exemple sont représentés comme l'élément le plus important de l'œuvre du Christ (2).

Pour l'unité de la personne dans le Christ, il n'est nulle part question de la sauvegarder ni de la mettre en relief pour donner ainsi de la valeur aux œuvres méritoires de la vie du Seigneur. Le péché de l'homme n'est pas encore mis en rapport avec la justice de Dieu ; du moins le tort causé

(1) *Ethica seu liber dictus Scito teipsum* c. 14 (ed. Cousin II, 616. — ed. *Migne*, t. 178, 654) : Cum parvulos originale peccatum dicimus habere, vel nos omnes secundum Apostolum in Adam peccasse, tale est, ac si diceretur a peccato illius originem nostrae poenae vel damnationis sententiam incurisse : opera quoque ipsa peccati vel quidquid non recte scimus aut volumus nonnunquam peccata dicimus.

(2) *Introductio ad Theol.* I. 10 : Sive ergo ad aliud docendum antiquis temporibus in angelo vel in aliqua specie corporali Deus apparuerit, sive tempore gratiae per hominem assumptum se mundo visibilem exhibuerit, Filio id proprie aut specialiter propter suprapositam causam adscribitur.

(3) *Theol. chr.* (ed. Martene V, l. 4, a. 1307) : Sapientiam itaque Dei in carne esse tale est, carnales, id est, homines hac incarnatione verae sapientiae lumen suscepisse et eam nostrae mortalitatis testem luce sua accendisse ac si aperte diceret : Ad hoc ipsa sapientia incarnata est, ut per illuminationem nobis inhabitet verae notitia Sapientiae, qui in ipsa carne, quam assumpsit, tum ut dixi conversatione vitae tum etiam passion mortis suae sive etiam gloria resurrectionis suae vel ascensionis perfecte nos instruxit et docuit. Moriendo quippe docuit, quanto nos dilexerit.... atque in hoc ipso nobis usque ad mortem pro ipso certandi exemplum proposuit. Resurgendo autem vitam immortalitatis exhibendo praedicavit. Ascendendo docuit nos, illuc milites esse trahendos, quo jam in rege nostra regnat substantia.

à Dieu, dans sa glorification par le péché, et la provocation qui est adressée à sa justice ne sont ni l'un ni l'autre envisagés le moins du monde. Cependant avant d'exposer, d'après ces principes sa théorie de la rédemption, il s'élève du point de vue de son rationalisme contre la doctrine de la mort expiatoire du Christ et de la fin qu'elle a mise à l'empire du démon (1).

Tout d'abord il fait valoir contre la domination universelle du démon que même avant sa prétendue destruction par la mort du Seigneur les élus en étaient affranchis, par exemple Lazare qui se trouvait dans le sein d'Abraham et y recevait des consolations (Luc, 16, 25). De plus le démon n'avait pu obtenir régulièrement aucun pouvoir sur les hommes depuis que Dieu avait permis qu'il tentât et vainquît l'homme dans le paradis terrestre ; l'homme séduit aurait dû plutôt obtenir le droit de se venger sur le séducteur en le châtiant, d'autant plus que celui-ci n'avait point tenu la promesse qu'il avait faite à l'homme de lui donner l'immortalité. Tout au plus le démon pouvait-il être accepté par Dieu comme geôlier pour punir l'homme de ses péchés ; et alors il n'avait pas à se plaindre si Dieu avait délivré les hommes sans la mort expiatoire du Christ. N'avait-il pas dans les temps antérieurs au Christ affranchi de toute domination de Satan les prédestinés qui se trouvaient dans le sein d'Abraham ? Rien n'exigeait donc nécessairement une expiation par la mort de l'Homme-Dieu. Dieu aurait pu simplement remettre les péchés (2). Ne devait-on pas être tenté d'admettre que Dieu avait regardé le crime effroyable que le peuple Juif avait commis par ses repré-

(1) Cf. L. II. Expos. in ep. ad Rom. (Migne, T. 178, 833).

(2) *L. c.* : Quae itaque necessitas, aut quae ratio vel quid opus fuit, cum sola visione sua divina miseratio liberare hominem a diabolo potuisset : quid, inquam, opus fuit propter redemptionem nostram Filium Dei carne suscepta tot et tantas inedias, opprobria, flagella, sputa, denique ipsam crucis asperrimam et ignominiosam mortem sustinere, ut etiam cum iniquis patibulum sustinuerit ?

sentants en attachant l'Homme-Dieu à la croix comme digne d'un plus grand châtiment que celui du péché commis dans le paradis terrestre? Comment Dieu, à qui pourtant la rançon devait, à proprement parler, être payée, aurait-il pu surtout prendre son plaisir à voir couler le sang d'un innocent, son propre Fils, et remettre à ce prix les péchés des hommes ? Voilà ce que se demande Abélard.

Ce que nous venons d'exposer ne représente pas toujours, il est vrai, la pensée d'Abélard ; il procède ici comme dans le *sic et non* où il exprime et oppose les opinions les plus contradictoires. Mais l'explication qu'il donne ensuite de l'œuvre rédemptrice ne répond pas suffisamment à la doctrine des saintes Ecritures et des Pères.

En effet pour résoudre les doutes amoncelés, il se contente de remarquer que le Fils de Dieu s'est fait homme et a souffert pour nous les peines les plus horribles pour donner ainsi des preuves de son amour envers les enfants des hommes et allumer en nous la charité par ses enseignements en paroles et en exemples. Cet amour de Dieu et des hommes attisé et allumé en nous constituerait même notre rédemption (1). Et cette explication de notre salut il ne la donne pas seulement une fois, et en passant ; mais à plusieurs reprises dans le commentaire de l'Epître aux Romains. En dehors de cet enseignement et de cet excitation d'amour donnée aux hommes, il ne fallait plus d'après l'opinion (déjà citée) d'Abélard sur le péché originel que la

1) *L. c.* : Nobis autem videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod Filius suus nostram susceperit naturam, et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrinxit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare ipsum vera reformidet charitas. Quod quidem beneficium antiquos Patres etiam hoc per fidem exspectantes, in summum amorem Dei tanquam homines temporis gratiae non dubitamus accendisse.... Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus.

rémission (1). Que pour cela le Fils de Dieu ait dû descendre du ciel et se faire homme, cela n'est pas absolument évident. La seule connexion qu'Abélard connaisse entre cette rémission de la peine et l'œuvre du Christ, c'est que le Fils de Dieu fait homme a, grâce à sa nature divine et à sa perfection morale, adressé à son Père des supplications plus pénétrantes et les lui a réellement adressées. Et ainsi la satisfaction du Christ se trouve dans une simple intercession (2) et c'est en cela que consiste, comme dans l'instruction des hommes par paroles et par exemple, toute l'œuvre de la Rédemption.

On voit qu'un des plus profonds mystères du Christianisme pouvait à peine être plus mesquinement conçu, à peine d'être plus rapetissé par la critique du rationalisme qu'il ne l'était par ce dialecticien superficiel. Dans un temps de foi profonde, comme l'étaient le onzième et le douzième siècles, de pareilles tentatives d'affaiblissement du dogme chrétien devaient soulever de violentes résistances, alors surtout qu'avait paru déjà saint Anselme avec sa conception profonde de l'œuvre rédemptrice.

B. Un des premiers qui s'élevèrent contre les erreurs d'Abélard fut Guillaume de Saint-Thierry, monastère de Reims († vers 1150) (3). Il les poursuivit jusque dans leurs racines les plus profondes, dans la doctrine du péché, de la

(1) *L. c.* l. II. c 5. p. 873 : Non est enim aliud Deum condonare peccatum, quam aeternam ejus relaxare poenam.

(2) *L. c.* (p. 865) : Cum enim Filium suum Deus hominem fecerit, eum profecto sub lege constituit, quam jam communem omnibus dederat hominibus. Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximam ipsum tanquam se diligere, et in nobis charitatis suae gratiam exercere, tum instruendo nos, tum pro nobis orando. Praecepto itaque divino et pro nobis et maxime pro dilectione ei adhaerentibus orare cogebatur, sicut in evangelio Patrem saepissime interpellat pro suis. Summa vero ejus justitia exigebat, ut in nullo ejus oratio repulsam sustineret, quem nihil nisi quod oportebat velle vel facere unita ei divinas permittebat.

(3) Il écrivit un livre adv. Abaelardum ; Aenigma fidei ; De contemplando Deo ; De natura et dignitate amoris. Cet ouvrage se trouve imprimé dans le tome V des œuvres de saint Bernard.

personne du Seigneur et de la justice de Dieu et il montra comment à la lumière de ces dogmes la rédemption de tous les hommes avait tout autre sens que celui que lui donnait Abélard. Le péché n'a pas tout son effet seulement et exclusivement dans la libre volonté de l'homme, comme s'il ne pouvait être encore question d'un péché proprement dit et d'une habitude du péché partout où la volonté libre n'est pas encore intervenue. Le péché a sans doute son origine dans la volonté libre de la créature, mais une fois qu'il en est sorti il saisit l'être tout entier ou toute la nature, en la corrompant (1). La nature de l'homme avait donc aussi besoin de la rédemption. Et celle-ci a été assurée par celui qui est l'image de Dieu et le modèle de toutes les créatures, alors qu'il s'est uni personnellement la nature humaine et l'a divinisée. Dieu est devenu le support personnel de toutes les actions humaines du Christ qui recevaient par là une valeur infinie. Dieu n'a pas souffert d'une façon quelconque dans le Christ, mais il a souffert même sur la croix (2), car le Fils de Dieu est homme dans le Christ et l'homme qu'il s'est incorporé est devenu Dieu. Par contre, l'union de Dieu et de la nature humaine ne recevait aucune suite dans Abélard : dans son système c'était assez d'une union morale de Dieu avec l'homme Jésus, comme l'avait enseigné Nestorius.

En outre, le péché avait encore besoin d'une expiation devant la justice divine pour être pardonné, et non seulement le péché d'Adam mais les péchés personnels de tous les hommes qui avaient atteint leur point culminant dans la haine avec laquelle les prêtres du peuple juif avaient persécuté et attaché à la croix l'oint du Seigneur, la plus

(1) Pareillement saint Bernard, sermo in fer. IV. hebd. sanctae n. 7 : Et grave quidem omnino delictum illud originale, quod non solum personam infecit, sed et naturam.

(2) Aenigma fidei p. 111 : Passa enim est divinitas cuncta quae carnis erant in carne : quia passibilem carnem cum humanis affectibus Deus suscepit : non tamen compassa est cum carne, quia impassibilis semper in sua natura divinitas permansit.

haute manifestation de l'amour divin. Quant à ce qu'objectait Abélard contre l'expiation de l'Homme-Dieu, à savoir qu'elle n'était devenue possible que par le péché des bourreaux qui l'avaient crucifié ; ce que nous venons de dire en fournissait la réfutation. Il était tout à fait convenable que le péché s'élevât contre Dieu, en cette occasion même avec des efforts gigantesques et, pour ainsi dire, dans une lutte sans merci et dans ses aspects les plus repoussants. Dieu, qui en général se sert du mal pour provoquer le bien, a aussi fait entrer ce haut degré de méchanceté humaine dans ses plans, pour porter au comble de la perfection l'obéissance du Fils de Dieu fait homme, alors que grâce à cette méchanceté des hommes il était demandé au Fils de Dieu un sacrifice, le plus parfait de tous, qu'il offrait de plein gré avec le plus parfait dévouement à la volonté de Dieu (1).

Ce qu'Abélard prétextait contre la sujétion des hommes à l'empire de Satan ne va à proprement parler que contre la régularité de cette sujétion. D'après la doctrine de la révélation elle ne doit pas être soutenue au plein sens du mot. Mais d'autre part la sainte Ecriture déclare expressément que cette domination de Satan a été permise par Dieu. Pour la détruire, Dieu pouvait exiger une expiation selon son bon plaisir ; dans cette exigence, Abélard veut voir une cruauté; en réalité, c'est la justice divine qui s'y montre en réclamant, pour l'orgueil du péché, un acte d'humilité ; pour sa désobéissance, l'acte de la plus parfaite obéissance à titre de compensation et de réparation. Celui qui ne reconnaît pas cette justice de Dieu, qui met sa complaisance et trouve sa satisfaction non dans le sang versé mais dans la plus parfaite obéissance de son Fils, ne peut en général avoir l'intelligence du besoin d'une rédemption, ni s'élever au sentiment d'une rédemption par le Christ le Seigneur (3).

(1) Disp. adv. Abael. c. 7 — (2) Cf. *l. c.*
(3) De natura et dignitate amoris c. 11. n. 34.

C. Saint Bernard qui combattit avec le plus grand succès les erreurs d'Abélard rappelle les paroles de la sainte Ecriture (Joan. 11, 51 ; 14, 30; 19, 11 ; Luc, 22, 53; Col. I, 13; II Tim. 2, 25, pour établir l'empire du démon sur le genre humain, et il le trouve juste en tant que Dieu par sa justice pénale l'a infligé au genre humain comme un châtiment (1). Cette justice vindicative de Dieu devait recevoir satisfaction dans les œuvres satisfactoires du Christ afin que unie à la miséricorde elle pût faire disparaître cette servitude. Ce n'est pas sur la force physique, mais sur une suite de la justice que cette damnation était fondée ; et elle devait être anéantie par même moyen (2). Ici saint Bernard fait mention aussi de l'injustice avec laquelle le démon tenta d'enchaîner dans ses fers le très juste qui n'était pas soumis à la loi de la mort. Seulement saint Bernard ne veut pas dire que le Christ, notre Seigneur, aurait ainsi offert la satisfaction au démon, mais seulement que le démon par son injuste attaque contre le Fils de Dieu a en toute justice perdu tous les droits à l'empire qui lui avait été concédé. Les justes de l'Ancien Testament qu'Abélard avait en vue ont donc été délivrés par la foi au Rédempteur futur (3).

Que l'œuvre satisfactoire du Christ ait été nécessaire en ce sens que les hommes n'aient pu être sauvés que par la

(1) De erroribus Abaelardi c. 5 : Hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum : juste tamen permissum. Sic itaque homo juste captivus tenebatur, ut tamen nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo.

(2) *Ib.* c. 6 : Quid namque ex se agere poterat, ut semel amissam justitiam recuperaret homo servus peccati, vinctus diaboli ? Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua ; et ipsa sic est. Venit princeps hujus mundi, et in Salvatore non invenit quidquam : et cum nihilominus innocenti manus injecit, justissime quos tenebat amisit ; quando is, qui morti nihil debebat, accepta mortis injuria, jure illum, qui obnoxius erat, et mortis debito, et diaboli solvit dominio.

(3) *L. c.* c. 7 : Propterea jam tunc sanguis Christi rorabat etiam Lazaro, ne flammas sentiret, quod et ipse credidisset in eum, qui erat passurus. Sic de omnibus electis illius temporis sentiendum, natos quidem et ipsos, aeque ut nos, sub potestate tenebrarum propter originale peccatum : sed erutos antequam morerentur et nonnisi in sanguine Christi.

mort sanglante du Christ sur la croix, saint Bernard ne l'enseigne pas ; il reconnaît plutôt dans l'œuvre rédemptrice l'exécution d'une libre décision de Dieu (1). Néanmoins l'œuvre de rédemption telle qu'elle a été accomplie fait ressortir avec le plus grand éclat la justice, l'amour et la miséricorde de Dieu.

Abélard est si loin de trouver dans la mort du Christ une expiation de Dieu, qu'il regarde au contraire une telle conception comme indigne de Dieu attendu qu'elle implique en lui une cruauté. Cependant Dieu ne se plaît nullement à voir verser le sang, mais à voir l'obéissance avec laquelle a été subie la mort sur la croix. Et justement par le fait du péché et de la méchanceté de ceux qui lui ont infligé cette mort, cette obéissance s'est élevée à un si haut degré de perfection que Dieu s'est servi de ce comble de méchanceté pour faire briller la vertu au sommet de la perfection (3). Et cela est souverainement digne de Dieu. Par contre Abélard, comme nous l'avons vu plus haut, rapetisse toute l'œuvre rédemptrice à tel point que le Fils de Dieu par son incarnation, sa douloureuse passion et sa mort n'a fait que travailler à instruire les hommes. S'il en était ainsi son œuvre n'aurait profité en rien aux enfants dépourvus de raison ; et l'on devrait nécessairement aboutir au pélagianisme qui soutient que le péché d'Adam n'aurait eu d'autre effet sur sa descendance que de lui donner un mauvais exemple. Mais

(1) *L. c.* c. 8 : Quis negat omnipotenti ad manum fuisse alios et alios modos nostrae redemptionis, justificationis, liberationis ?

(2) *Ib.* : Cur, inquis, per sanguinem quod potuit facere per sermonem ? Ipsum interroga. Mihi scire licet, quod ita : cur ita, non licet.

(3) *L. c.* c. 8 : Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis, et illa morte expugnantis mortem, operantis salutem, restituentis innocentiam, triumphantis principatus et potestates, spoliantis inferos, ditantis superos, pacificantis quae in caelo sunt et quae in terra omnia instaurantis. Et quoniam haec tam pretiosa mors, voluntarie suscipienda adversus peccatum non tamen poterat fieri nisi per peccatum ; non delectatus quidem, sed tamen bene usus malitia sceleratorum et mortem de morte et de peccato damnavit peccatum. Et quanto illorum major iniquitas tanto hujus voluntas sanctior et eo potentior ad salvandum.

si par notre génération nous provenons d'une nature de péché, nous avons besoin aussi d'une complète renaissance à une vie nouvelle et d'une insertion de la grâce du Christ dans notre nature et dans notre être (1).

Les effets de l'exemple du Christ sont comme la simple impression d'un tableau si la destruction du péché et la sanctification par l'action créatrice de la grâce ne les précède comme base.

Dans tous ses autres écrits saint Bernard expose de la même façon le mystère de la satisfaction représentative du Christ. Le Fils de Dieu fait homme a accepté avec la pleine liberté d'une personne qui a puissance absolue sur la vie, l'ignominieuse mort de la croix ; il a donné par là le plus sublime exemple d'humilité, d'obéissance et d'amour, et offert une expiation pour les péchés du monde entier (3).

§ 69

Doctrine de Pierre Lombard, d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure sur l'œuvre de la Rédemption.

A. Parmi les Scolastiques du douzième siècle, c'est Pierre Lombard qui a eu une influence particulière sur le développement de la théologie d'école.

I. La possibilité d'un mérite et d'une satisfaction du côté du Christ, Pierre Lombard la trouve aussi conditionnée

(1) *Ib.* c. 9.

(2) Cf. Sermo in fer. IV. hebd. s. n. 3 : Potest humana vesania sibi ipsi in mortem sceleratas injicere manus ; sed non est ponere animam suam : urgere eam magis et violenter abrumpere, quam ad nutum ponere est. Tibi, impie Juda, misera plane facultas fuit, non ponendi animam, sed perdendi : nec tradente te, sed trahente laqueo nequissimus ille spirtus tuus exivit, non emissus a te, sed amissus. Solus in mortem tradidit animam suam qui solus virtute propria regressus est ad vitam. Solus potestatem habuit ponendi, qui solus facultatem aeque habuit liberam resumendi, imperium habens vitae et mortis.

(3) *Ib.* n. 1. 5.

par son libre arbitre non sans doute vis-à-vis du péché, car il ne pouvait pas pécher, mais bien vis-à-vis des souffrances et des peines temporelles du péché que l'Homme-Dieu a acceptées non par nécessité, comme nous, mais par libre choix. Il pense notamment que les paroles de saint Hilaire relatives à la nature humaine du Christ, libre en soi de souffrir, peuvent s'entendre en ce sens que ce Père aurait seulement nié une nécessité de souffrir (1).

Grâce à cette liberté de la volonté, le Christ pouvait aussi mériter quelque chose pour lui, par exemple, les privilèges de la vie glorifiée, auxquels il avait librement renoncé pendant sa vie terrestre, c'est-à-dire la liberté de souffrir et l'immortalité du corps (2). Sans doute le Christ Notre Seigneur aurait pu déjà prétendre à ces privilèges par suite de l'union hypostatique et sans mérite antécédent. Mais alors la nature humaine n'aurait pas été élevée aussi haut que maintenant, alors que ces privilèges ont été acquis par un mérite auquel la nature humaine a coopéré. Sans mérite en soi le Seigneur aurait refusé une ressemblance avec notre état moral qui nous porte tout particulièrement à l'émulation. Ce que le Seigneur voulait principalement mériter pour nous, c'était le pardon de nos péchés et le titre d'enfant de Dieu. Dans ce but il a supporté la mort en pleine liberté et par là il a tout d'abord offert une satisfaction pour le péché d'Adam. Car quoique Adam par orgueil voulût être son Dieu et eût, dans cette vue, transgressé le commandement de Dieu dans le paradis terrestre, l'Homme-Dieu est devenu semblable à l'homme jusque dans la mort et dans le plus grand abaissement, et il a par là accompli un acte d'humilité qui a surabondamment compensé l'orgueil du premier Adam, parce que l'Homme-Dieu s'est beaucoup plus profondément abaissé qu'Adam n'avait voulu s'élever dans son orgueil (3). La victime et le sacrifice offerts en compensation

(1) L. 3. dist. 15, 7. — (2) Dist. 28, 2. — (3) *Ib.*, n. 4.

apparaissent au moins comme une réparation (1) pour l'orgueil du premier Adam.

Nous avons donc été rachetés par la mort du Seigneur, principalement parce que par le sang de l'innocent la créance a été éteinte pour tous les péchés et aussi parce que dans la mort de l'Homme-Dieu nous voyons son amour infini pour nous, et par là s'éveille en nous un amour réciproque (2).

Relativement à la nécessité de l'Incarnation et de la Rédemption admise au moins en apparence par saint Anselme, Pierre Lombard est d'un avis tout différent. Il admet en effet que Dieu pouvait racheter l'homme même par un autre moyen. Mais le moyen que Dieu a réellement choisi est si convenable que nous n'en pouvons imaginer de plus convenable pour les hommes (3); car par quel moyen aurions-nous pu acquérir autant de confiance, d'assurance dans le pardon de nos péchés et notre sanctification et aurions-nous pu être instruits d'une manière plus profonde à combattre l'empire du démon par amour de Dieu, obéissance, patience et vertu bien plus que par force et violence ?

B. Dans cette question de la nécessité de l'Incarnation Alexandre de Halès se range du côté de saint Anselme et cela peut servir à prouver que l'expression dans l'écrit de saint Anselme *Cur Deus homo* indique réellement cette nécessité, quoique une autre explication soit possible. Alexandre de Halès dit, en effet, que la rémission des péchés sans une satisfaction correspondante, quoique elle soit possible à la miséricorde de Dieu si on envisage les choses au point de vue abstrait, implique contradiction avec la justice et l'essence de Dieu (4). Or il n'y a pas une créature, pas un

(1) *Ib.* n. 5 : Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia, qui multo amplius et humiliatus, amaritudinem mortis gustando, quam ille Adam superbiit per esum ligni vetiti noxia delectatione perfruendo.

(2) *Ib.* dist. 19, 1. — (3) *Ib.* dist. 20, 1.

(4) Summa P. 3. qu. 1. membr. 4 : Si ergo misericordia hominis laudatur ex remissione alicujus delicti sine satisfactione : cum ipsa Dei misericordia sit in infinitum laudabilior : debet dimittere peccatum de sua

homme par conséquent qui puisse offrir à Dieu une satisfaction proportionnée au péché (1).

Le caractère infini du mérite du Christ, Alexandre de Halès le dérive principalement de la valeur infinie du sacrifice que l'Homme-Dieu a offert à son Père céleste, car la vie que le Christ a sacrifiée était la vie de Dieu (2).

C. Saint Bonaventure s'appuie en plusieurs points sur la Somme de ce docteur, son frère en religion et son maître, mais il a poussé plus loin la doctrine sotériologique.

Que le Sauveur ait pris toutes les infirmités, les misères et les souffrances de la nature humaine à l'exception de celles qui portent au péché, ou qui découlent des péchés personnels ou qui sont inconvenantes pour l'Homme-Dieu, saint Bonaventure l'enseigne souvent et il l'explique en disant que le Seigneur y est venu avec son libre choix, non seulement par sa volonté divine, mais par sa volonté humaine (3). A ces infirmités acceptées n'appartient pas l'ignorance (4), mais bien le sentiment de la douleur qui était chez le Christ plus grand que chez n'importe qui, si nous examinons soit la cause de sa douleur — car il ne souffrait pas pour lui, mais pour ses ennemis et pour les hommes ingrats — soit l'intensité de ses souffrances, alors qu'il mou-

misericordia sine aliqua satisfactione; ergo potest haberi reparatio per remissionem peccati sine satisfactione..... Si autem referatur ad adnotatum, quia tunc posse de justitia est posse secundum congruentiam meritorum, et hoc modo non potest Deus peccatum inpunitum sine satisfactione dimittere, nec peccator ad beatitudinem, qualem habiturus erat ante peccatum, poterit pervenire.

(1) *Ib.* membr. 7.

(2) *Ib.* qu. 16. memb. 4. a. 2 : Vita Christi qua vivebat in carne, erat vita Dei ; sed nulla vita, qua vivat creatura, est major vita Dei. Relinquitur ergo quod dare hanc vitam erit majus quam fuerit ablatio vitae aeternae.

(3) *In Sentt.* 3. dist. 15. a. 1. qu 3 : Et sic patet, quod tales defectus fuerunt in Christo non necessitate generationis, sed voluntate dispensationis, voluntate, inquam, divina praeveniente, sed voluntate creata concomitante.

(4) Voir plus haut § 50.

rut du douloureux supplice de la croix, soit la sensibilité du patient qui ne fut jamais aussi vive chez aucun homme (1).

Les souffrances du Seigneur ne peuvent être appelées nécessaires que dans un sens conditionnel et restreint; elles sont nécessaires *necessitate finis*, c'est-à-dire sous la condition que Dieu s'est résolu déjà à sauver le genre humain par une satisfaction équivalente ; car alors la souffrance du Seigneur se présentait comme le moyen unique. Et on peut encore trouver nécessaire la souffrance et la mort du Seigneur, en tant qu'elles étaient inhérentes à la nature corporelle telle que le Christ l'avait prise, à moins qu'il ne s'y opposât par un miracle (2).

En réalité le Seigneur a éprouvé la douleur dans sa nature sensible et même tout d'abord dans sa nature corporelle autant que dans sa nature spirituelle et ici tout d'abord et principalement par compassion pour les péchés des hommes (3).

2. Le salut des hommes comprenait leur délivrance de l'empire du démon qui écartait d'abord les hommes de l'entrée du ciel, retenait en captivité au vestibule de l'enfer les âmes des morts et qui d'autre part séduisait les hommes et les portait au péché. Au premier de ces points de vue la puissance du démon fut entièrement détruite ; à l'autre elle fut affaiblie, parce que la vérité et la grâce de Dieu ont divinisé de diverses façons l'ignorance et la faiblesse et l'Église a trouvé sur la terre un puissant royaume de Dieu (4).

3. La possibilité de sauver les hommes par un autre moyen est expressément indiquée par le saint docteur et la nécessité dans l'espèce est interprétée par saint Anselme comme une nécessité conditionnelle dans l'hypothèse où l'Incarnation et la Rédemption auraient été résolues de toute éternité par l'Homme-Dieu (5). Mais il n'en maintient et déve-

(1) *Ib*. dist. 16. a. l. qu. 2. — (2) *Ib*. qu. 3.

(3) *Ib*. a. 2. qu. 3. — (4) *Ib*. dist. 19. a. l. qu. 3.

(5) *Ib*. qu. 6 : Ad illud vero quod objicitur in contrarium de Anselmo, dicendum quod illae auctoritates intelliguntur quantum est ex parte nos-

loppe pas moins la convenance d'une rédemption par le moyen d'une satisfaction équivalente, soit pour Dieu soit pour les hommes. Elle était de toute convenance pour Dieu, parce qu'elle faisait éclater en pleine lumière, non seulement sa miséricorde, mais aussi sa justice ; pour l'homme puisque en subissant le châtiment et par ses mérites, en tant que membre de l'humanité, Dieu récupérait l'honneur qui lui avait été ravi, ce qui était plus honorable pour lui qu'une rémission pure et simple (1). Une satisfaction équivalente devait contenir une réparation pour l'offense du péché et d'autre part pour le dommage causé par le péché ; et de cela aucune créature n'était capable. Tout au plus pouvait-elle offrir quelque satisfaction pour le péché personnel.

Par contre l'œuvre satisfactoire du Christ était telle qu'on n'en pouvait imaginer de plus parfaite. L'homme ne pouvait souffrir rien de plus douloureux que la mort, et à l'orgueil du premier homme en effet, il ne pouvait être opposé de plus grand acte d'humilité que l'abaissement du maître du monde jusque sous les chaînes de la mort ; car il ne peut être imaginé rien de plus propre à gagner l'amour des hommes que l'amour du Seigneur mourant (2).

§ 70.

Doctrine de saint Thomas sur l'œuvre du Sauveur. Conception, naissance, baptême et ministère public du Seigneur. Rapports de ces événements avec l'œuvre de la Rédemption.

Sous ce titre d'œuvre du Seigneur saint Thomas n'étudie pas seulement la sotériologie ou dogme du salut que l'Homme-Dieu nous a assuré par sa satisfaction représentative, comme par son ministère doctoral et pastoral,

tra praesupposita dispositione divina, qua nos sic et non alio modo liberare decrevit.

(1) *Ib*. dist. 20. a. 1. qu. 2. — (2) *Ib*. qu. 5.

mais encore toutes les phases et étapes importantes de sa vie terrestre.

1 Le Fils de Dieu, lors de sa conception par le Saint-Esprit, a pris son corps, au point de vue de la matière dans la race ou la postérité d'Adam dans le sang de la très pure vierge Marie, non dans une partie intégrante du corps de Marie, car il entendait n'altérer ni endommager tant soit peu son intégrité, mais dans le sang très pur de son cœur non *ex sanguine menstruo*, car ce sang devait servir à la sanctification de celui des autres (1). Ainsi le corps du Seigneur existait donc par ses éléments et son origine dans Adam et dans les ancêtres de Marie, mais non comme le nôtre *seminaliter*, en germe, car toute génération naturelle était exclue de la conception du Seigneur. Le principe actif dans la conception du Seigneur, ce fut le Saint-Esprit, et si ce fut cette troisième personne de la Trinité, c'est justement parce que l'Incarnation est la plus parfaite révélation de l'amour et de la grâce de Dieu et devait servir à la sanctification des hommes. Cependant cette production du corps du Christ par le Saint-Esprit est quelque chose de miraculeux et elle ne saurait être comparée à la génération naturelle au point que le Saint-Esprit pût être appelé aussi Père du Christ. (2) Par la préposition *de* dans l'article du symbole des Apôtres (*qui conceptus est de Spiritu sancto*) est exprimée, sans nul doute, la consubstantialité du Seigneur et du Saint-Esprit dans leur nature divine, comme la production du corps humain par le Saint-Esprit (3). Quant à la très sainte Vierge Marie, elle n'intervint avec son corps que par une coopération passive dans la conception du Seigneur.

Sur l'origine de chaque homme le docteur angélique partage l'opinion d'Aristote que, au moment de la conception, l'âme nutritive et sensitive s'unit seule au corps humain ; pour l'âme raisonnable elle n'est créée que quelque temps

(1) *S. th.* 3. qu. 31. a. 5. — (2) Qu. 32. a. I. — (3) *Ib.* a. 2.

après et unie au fœtus (1). Il admettait cependant une exception dans la conception du Seigneur en ce que chez lui l'âme raisonnable et même la nature humaine complète ne furent pas créées plus tard, mais au moment même de la conception et unies alors au Verbe. De cette opinion d'Aristote il sera expressément question dans la partie suivante de l'histoire des dogmes.

Le saint docteur conclut encore à bon droit que la nature humaine du Christ a été pourvue de tous les dons et grâces dès la conception, car à aucun moment elle ne fut impropre à recevoir la grâce. Même l'intelligence humaine fut aussitôt remplie par le *lumen gloriae* et l'intuition de Dieu, et pourvue de la science infuse (*scientia infusa*), car ce mode de connaissance qui est propre aux Anges, n'a pas besoin de la perception sensible comme condition préalable, et même si elle en avait besoin, ce n'eût pas été sans l'aide du cinquième sens, le toucher. De ce qui vient d'être dit il résulte que l'Homme-Dieu pouvait dès le premier instant de sa conception accomplir des actions méritoires et qu'il a réellement mérité (2).

2) La naissance convient en un certain sens à la personne et en un autre à la nature : à la personne en tant qu'elle est le support de l'être et de la subsistance, à la nature en tant que par elle la personne réalise un être déterminé, une personne. En tant que le fait de naître a pour but l'être et l'existence en soi ou subsistance, la qualité de fils de la Vierge Marie appartient au Fils de Dieu et en outre à la nature humaine, du moment que la qualité de l'être, l'être essentiel (*esse essentiae*) était conditionné par la nature (3). Au point de vue des natures on attribue donc au Christ Notre-Seigneur, une double naissance; et d'un autre côté on doit dire que le Fils de Dieu, qui de toute éternité est né du Père est né aussi de la Vierge Marie, que Marie est la mère de Dieu (4). C'est conformément à cela que saint Tho-

(1) Qu. 33, a. 2. — (2) Qu. 34. a. 2. — (3) Qu. 35. a. 1. 2. — (4) *Ib.* a. 3.

mas répond à la question de savoir s'il faut attribuer au Christ Notre-Seigneur une double filiation ou une seule, en vertu de laquelle il est né du Père de toute éternité et de la sainte Vierge dans la plénitude des temps. Dieu peut, sans doute, entrer en divers rapports avec ses créatures, en tant que créateur, conservateur, souverain, législateur, sanctificateur etc., mais tous ces rapports ou relations sont dans les créatures seules réellement distincts les uns des autres. En Dieu, l'être absolument simple, elles ne le sont que virtuellement (*secundum rationem*). Donc dans le Christ la filiation qu'il a par rapport à son Père céleste n'est pas réellement distincte de la filiation vis-à-vis de la Vierge Marie. Ainsi il n'y a donc qu'une filiation dès que nous parlons de la personne de l'Homme-Dieu. Seulement dans la nature humaine du Christ la filiation par rapport à la vierge Marie existe en réalité et n'est pas identique à la filiation par rapport à Dieu. On peut ainsi attribuer au Christ une double filiation, comme une double naissance ; l'une éternelle, du sein du Père et l'autre temporelle, du sein de la Vierge.

Dans le monde fini il se produit souvent un dédoublement d'un rapport analogue. Le père peut, tout en étant dans un rapport de paternité vis-à-vis de ses enfants charnels, avoir d'autres rapports de paternité vis-à-vis d'autres enfants adoptés. Pareillement l'écolier est pour ainsi dire un fils spirituel de son maître, mais le maître peut donner son enseignement dans plusieurs sciences et alors les divers élèves sont pour les diverses scienees en un rapport différent de filiation par rapport à lui. Pareillement le rapport ou relation de la très sainte Vierge vis-à-vis de son Fils est tout autre suivant qu'il s'agit de sa nature divine ou de sa nature humaine. Cette dernière relation est réellement dans la nature humaine du Seigneur, et en tant que le Fils de Dieu est le support personnel de cette nature humaine, il est aussi réellement et en vérité le Fils de Marie(1).

(1) Qu. 35. a. 5.

La naissance du Seigneur s'accomplit loin des regards du monde. Après la très sainte Vierge elle n'eut d'abord que quelques témoins isolés, saint Joseph, sainte Elisabeth, les bergers de Bethléem et les Mages de l'Orient, qui devaient la faire connaître aux autres. Tel est en effet le procédé ordinairement employé pour la diffusion de la révélation divine (1).

Quant à la circoncision, le Seigneur l'a subie pour établir la réalité de sa nature humaine, pour consacrer la circoncision comme une institution divine, pour se faire légitimer comme véritable Israélite, pour nous donner par cette observation de la loi un exemple d'obéissance, pour arriver, grâce à cette soumission au fardeau de la loi, à en délivrer tous les hommes (2).

3) Le Christ, notre Seigneur, se fit baptiser par Jean dans le Jourdain pour affecter ainsi le baptême à la destination qu'il devait avoir dans son royaume, pour sanctifier aussi l'eau, pour se manifester en outre pour le plus grand des prophètes d'alors et par la voix du Ciel comme le Fils de Dieu, et par là comme le Sauveur du monde et en même temps pour encourager les hommes et les disposer à recevoir le baptême et à faire pénitence (3).

Du reste, saint Thomas n'accorde au baptême de Jean aucun pouvoir d'effacer le péché, au sens où l'ont entendu quelques Pères; d'après lui, il n'a d'autre valeur que de servir de préparation au Christianisme ; à savoir de tourner l'attention vers le baptême du Christ et d'exciter à la pénitence et à la conversion (4). Le baptême de Jean ne pouvait donc en aucun cas tenir lieu de sacrement.

4) C'est à dessein que le Seigneur pendant sa période d'enseignement n'a pas comme Jean mené une vie de sévère mortification, mais a suivi la commune manière de vivre des autres hommes (Matth., 11, 9) ; de même l'Apôtre saint Paul a suivi en ceci le Seigneur et s'est efforcé de se

(1) Qu. 36. a. 1. — (2) Qu. 37. a. 1. — (3) Qu. 38. a. 1. — (4) *Ib.* a. 3.

rendre tout à tous (I. Cor., 9, 22) (1). Ainsi le Seigneur n'a pas continuellement pratiqué le jeûne; en revanche il a volontairement embrassé pour sa personne une pauvreté parfaite, parce qu'elle est en général le chemin qui conduit le plus sûrement à la perfection, en ce que elle met à l'abri des dangers de la richesse, et que d'autre part elle préserve de ceux de la pauvreté involontaire et déprimante qui trop souvent occasionne le vol, le mensonge, la mendicité. Il voulait nous montrer comment il fallait se vouer à l'apostolat avec un cœur non partagé, tenir son âme libre de tous les soucis temporels et vivre de toute son âme pour sa vocation; il voulut en toute liberté embrasser une pauvreté extraordinaire pour nous enrichir des biens spirituels de la grâce; il voulut éviter qu'on supposât des motifs égoïstes à son action publique et que sa dignité divine se reflétât avec d'autant plus d'éclat à travers le voile invisible de la pauvreté (2).

Après son baptême et son jeûne de 40 jours le Seigneur se laissa tenter pour montrer que tout homme même celui qui est saint, a besoin de veiller contre les tentations, et aussi pour nous enseigner avec son exemple comment nous devons surmonter (3) les tentations.

5). Le Christ, notre Seigneur, nous a instruits oralement seulement, et non par écrit, en tant que le maître unique, universel et premier de l'humanité entière. L'enseignement le plus parfait est, en effet, l'enseignement oral; car plus la parole vient directement du cœur, plus facilement elle pénètre au cœur. La doctrine de Jésus est en outre si substantielle qu'elle ne peut être contenue dans un écrit; elle devait comme un levain pénétrer la vie spirituelle tout entière de l'humanité; elle devait comme un grain de sénevé, jeté en terre, devenir un grand arbre, dont les fruits devaient nourrir tous les peuples jusqu'à la fin des jours. Quand même le Seigneur aurait laissé après lui un résumé de sa doc-

(1) Qu. 40. a. 2. — (2) *Ib.* a. 3. — (3) Qu. 41. a. 1.

trine on n'aurait pas été porté à en tirer aucun profit de plus. Par son enseignement oral et par ses dispensateurs vivants et visibles, le Christ voulait donc unir tous les fidèles à son Eglise en une grande société visible et les grouper en un organisme vivant. Si le Seigneur avait rédigé sa doctrine par écrit, chacun se serait attaché uniquement à la parole morte et aurait brisé ou détendu le lien qui le rattachait à l'Eglise.

§ 71.

La souffrance et la mort du Seigneur, son œuvre satisfactoire pour nous *(suite)*.

Par les vues profondes de son ouvrage *Cur Deus homo*, saint Anselme avait donné un branle puissant à la spéculation chrétienne sur le dogme fondamental de la satisfaction représentative du Christ et, en même temps, tenté de démontrer par des arguments rationnels la nécessité de la satisfaction représentative d'un Homme-Dieu et celle de l'Incarnation. Parmi les autres essais d'explication qui suivirent, celle du docteur angélique est cependant la plus heureuse et la plus parfaite. Il tient notamment le juste milieu entre son devancier saint Anselme et son successeur Duns Scot. Il n'admet donc ni la nécessité de l'Incarnation ni celle de la satisfaction représentative par l'Homme-Dieu, considéré comme étant l'unique moyen possible de racheter l'homme du péché et de la misère. Encore moins peut-on soutenir dans ce sens la nécessité d'une dure souffrance et d'une mort de l'Homme-Dieu comme l'unique moyen par lequel le salut de l'homme pût être opéré. Le moyen suivi par l'Homme-Dieu n'était pas même nécessaire, en ce sens que le Seigneur eût été contraint par une puissance extérieure irrésistible. Dieu pouvait notamment remettre purement et simplement, sans punition, l'offense du péché d'Adam, parce que, en tant que juge dans sa propre cause,

il n'était pas contraint par la justice dans l'intérêt des autres et qu'il pouvait renoncer à son droit. Dans la cause des autres, le juge ne peut pas léser les droits des autres, et porter ainsi atteinte au bien de toute une communauté (*bonum commune*) (1). Il ne résulte pas cependant encore de cette possiblilité que Dieu puisse en général laisser le péché impuni ou que dans sa réglementation de l'ordre moral il puisse tout à fait renoncer à la manifestation de sa justice. Il est admis seulement que Dieu peut dans certains cas remettre le péché, même sans châtiment, à ses créatures raisonnables pendant leur temps d'épreuve et, dans certaines circonstances, allonger pour elles le temps d'épreuve. Dieu veut nécessairement, selon sa justice, la fin dernière et les moyens indispensables pour cela, mais la punition et la satisfaction pour le péché ne sont pas, dans tous les cas donnés, un moyen nécessaire pour la conservation et consolidation de l'ordre moral. Cependant en ce qui concerne une nécessité relative de l'Incarnation notre saint docteur ne s'accorde pas avec saint Anselme. Il soutient que si Dieu avait tout d'abord résolu d'obtenir dans toutes les rigueurs de sa justice une satisfaction proportionnée à l'offense de l'homme comme condition de sa rédemption, il n'y aurait eu d'autre moyen possible que la satisfaction représentative de l'Homme-Dieu. Dans l'hypothèse d'une décision divine à propos de l'exigence d'une satisfaction équivalente, saint Thomas considère donc l'Incarnation comme un moyen nécessaire (2)

De plus le mode et le genre de satisfaction offerte par le Christ, sans être en soi nécessaire, était bien le plus con-

(1) Qu. 46. a. 2 : Ad tertium dicendum quod haec etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem.

(2) *Ib.* a. 1.

venable et le plus avantageux. En effet, par la souffrance et par la mort de l'Homme-Dieu nous connaissons combien Dieu nous a aimés, nous avons en lui le plus parfait exemple de vertu pour toutes les situations de la vie et pour tous les besoins où nous pouvons nous trouver ; maintenant nous n'avons pas été seulement délivrés de tout péché, ce qui aurait pu nous échoir par le simple effet du pardon, mais nous avons reçu des droits à la grâce et à la gloire éternelle. Par cette même souffrance et mort de l'Homme-Dieu nous sommes d'autant plus puissamment inclinés à ne plus retomber dans le péché et ainsi nous avons un membre de notre race qui a vaincu le démon et a reconquis notre honneur en face du diable (1).

La mort sur la croix a été particulièrement la satisfaction la plus convenable pour le péché ; car par la mort la plus ignominieuse, le Christ a offert la plus grande satisfaction et nous a donné l'exemple le plus sublime. Par la mort sur le bois il a effacé le péché commis sous l'arbre du paradis terrestre et, par cette mort subie si publiquement sous les regards du monde, il a délivré le monde, de la manière la plus convenable (2).

Ce que nous avons dit plus haut de la nécessité relative de l'Incarnation, une fois que Dieu a décidé d'exiger une satisfaction équivalente, saint Thomas l'établit par le fait qu'une satisfaction équivalente pour nos péchés devait être infinie, et partant supérieure aux forces de la créature. Le péché, en effet, renferme une offense infinie et est un mal infini ; et cela parce que l'offense du péché doit être mesurée d'après la majesté infinie de l'offensé ; ensuite parce que le péché d'Adam est devenu le péché de la nature humaine et peut se reproduire dans une série infinie d'invidus (3). Il est donc au-dessus des forces d'un

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *Ib.* a 4.

(3) *In Sentt.* 3. dist. 20. qu. 1. a. 2 : Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam, quia peccatum pro quo fiebat satisfactio infinitam quandam habebat ex tribus. Primo

être fini d'offrir une satisfaction proportionnée à ce péché, et cela absolument parlant, comme il résulte du premier motif cité ci-dessus. Le caractère infini de la faute, en raison de la majesté infinie de l'offensé, ne saurait être effacé que par un mérite et une satisfaction qui tiennent de la majesté infinie de celui qui les offre une valeur infinie. Celui qui offrirait satisfaction devait donc être Dieu lui-même et d'autre part un homme s'il voulait subir un châtiment et par là offrir une expiation et en appliquer les fruits aux hommes ses frères.

2) Pour offrir cette expiation équivalente exigée par Dieu, il fallait que Dieu se fît homme, et il l'a offerte par l'acceptation volontaire des peines du péché et principalement de la mort par amour et obéissance pour le Père céleste ; et de ces peines du péché dont l'acceptation était compatible avec la divine personnalité de l'Homme-Dieu (1). L'Homme-Dieu a acquis des mérites par chacune de ses actions libres qui procédait de son amour pour Dieu ; mais il a offert sa satisfaction en subissant les peines temporelles du péché contre lesquelles se soulevaient les tendances sensibles de la nature humaine. Cependant pour qu'il y ait mérite et satisfaction, il faut qu'il y ait acceptation volontaire de l'action, en d'autres termes que celui qui mérite ou qui satisfait soit le maître (*dominus*) de son acte. Cette acceptation volontaire ne fit point défaut à l'Homme-Dieu quand il subit les souffrances et la mort. Il n'avait pas seulement la puissance de repousser la violence qui lui était faite, (il le prouva en renversant à terre la cohorte qui voulait le

ex infinitate majestatis divinae, in quantum offensa fuerat per contemtum inobedientiæ ; quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono, quod per peccatum auferebatur quod est infinitum, id est ipse Deus , cujus participatione homines fiunt beati Tertio ex ipsa natura quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quamdam habet, in quantum possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem purae creaturae non potest habere infinitam efficaciam.

(1) Voir plus haut § 60.

saisir au jardin de Gethsémani), mais aussi celle de préserver son corps de la mort. Et il renonça en toute liberté à faire usage de cette puissance avec sa volonté divine, comme avec sa volonté humaine raisonnable et libre (1). Quant aux peines du péché le Seigneur devait les subir dans la mesure où son œuvre méritoire devait porter le caractère d'une satisfaction ; il devait subir même la mort puisque la satisfaction devait être universelle pour tous les hommes et en même temps servir de modèle à toute autre satisfaction humaine, car la mort contient toutes les autres peines temporelles et est même la plus grave de toutes (2). Cependant saint Thomas n'entend point soutenir comme il le remarque expressément, que la mort ait été le seul genre de satisfaction représentative possible. Ce n'était là que le plus convenable des moyens (3).

Dieu avait décidé ce mode de satisfaction et le Christ, Notre-Seigneur, a exécuté dans un sentiment de libre obéissance cette volonté divine. On pourrait se demander ici si la volonté de Dieu en tant qu'elle demandait obéissance n'impliquait pas une nécessité pour l'Homme-Dieu et n'enlevait pas ainsi la possibilité de mériter, car le Christ ne pouvait pas pécher ni se refuser à une obéissance due. Saint Thomas ne s'est pas expressément arrêté à cette question. Mais alors même que la volonté de Dieu eût constitué pour le Christ une nécessité de subir la mort, la volonté libre gardait assez de jeu pour mériter. En effet le genre, et le moment de la mort, et encore plus la perfection de l'amour de Dieu et du sentiment de l'obéissance étaient un domaine où pouvait en tout cas s'exercer la libre décision de l'Homme-Dieu (4).

(1) *S. th.* 3. qu. 47. a. 1.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 20. qu. 1. 3 : Dicendum quod Christi satisfactio fuit non pro uno homine tantum, sed pro tota humana natura, unde duas conditiones concernere debuit, ut esset universalis omnium satisfactionum quodammodo et ut esset exemplaris omnium satisfactionum particularium. — (3) *Ib.* a. 4.

(4) *S. th.* 3. qu. 47. a. 2 : Ad secundum dicendum, quod obedientia,

Cette exemption de contrainte et de nécessité a toujours été considérée par le saint docteur comme une condition indispensable pour tout mérite. Quand il étudie spécialement les conditions du mérite (*In sentt* 3. dist. 18 qu. 1) il en indique là expressément trois : premièrement relativement à l'agent, qu'il ait encore quelque chose à mériter, qu'il ne possède pas encore parfaitement sa récompense, sa fin dernière (qu'il soit *in statu viatoris*) ; secondement par rapport à l'action que le méritant en soit maître, qu'il puisse la considérer comme son bien c'est-à-dire qu'il l'ait produite en pleine liberté ; troisièmement que l'action corresponde et soit proportionnée à la récompense, sinon selon la règle de la *justitia commutativa,* du moins selon celle de la *justitia distributiva*, cette proportion qui est produite par la grâce sanctifiante et la charité , c'est-à-dire par le rapport commandé, immédiat de l'action à sa fin dernière (1). Toutes ces conditions se rencontrent dans toute bonne action, notamment dans l'obéissance de l'Homme-Dieu jusqu'à souffrir ; le Christ pouvait donc mériter pour lui, car pendant sa vie terrestre il ne possédait pas encore l'état glorifié de sa nature corporelle. Par ses bonnes œuvres libres, il s'est acquis des droits comme à quelque chose qui lui était dû en toute justice, et en sa qualité d'Homme-Dieu, non seulement devant la justice distributive, mais même devant la justice la plus rigoureuse (2).

etsi importat necessitatem respectu ejus quod praecipitur, tamen importat voluntatem respectu imputationis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi.

(1) *In Sentt.* 3. dist. 18. qu. 1. a. 2 : Et haec tria in Christo reperiuntur. Ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, scilicet quantum ad operationem animae, quibus erat beatus et comprehensor, tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum quae ad gloriam pertinent, in quantum sc. erat passibilis anima et corpore, et in quantum erat corpore mortalis ; et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi. Similiter et omnis actus ejus informatus erat charitate ; et iterum actu sui dominus erat per libertatem voluntatis, et ideo omni actu suo meruit.

(2) *Ib.* qu. 1. a. 5 : Cum igitur Christus passionem suam voluntar e sus-

3) Le Christ, par les dures souffrances et par la mort qu'il a souffertes librement par amour, s'est acquis non seulement un grand mérite, mais le plus grand des mérites un mérite d'une valeur infini ; et il a offert satisfaction pour les péchés du monde. La grandeur du mérite se mesure à la grandeur des souffrances que le Seigneur a endurées et celle-ci était la plus grande qui se pût imaginer ; nous pouvons en mesurer l'étendue. Le Seigneur a souffert, en effet, la mort la plus douloureuse dans tous les membres du corps, dans toute son âme, alors qu'il prenait sur lui tous les péchés du monde ; ou bien nous pouvons tenir compte de la sensibilité naturelle de son corps et de son âme ; et nous pouvons voir tout l'effet de cette sensibilité naturelle à laquelle le Seigneur laissa tout son libre cours, ou nous pouvons songer à la claire précision qui lui permettait de connaître et d'éprouver les douleurs parfaitement à l'avance (1).

La perfection du mérite du Christ et sa valeur infinie résultent encore clairement de la perfection de l'amour, avec lequel il a subi la mort de la croix, et du mérite du don que Dieu a reçu en expiation (2). Ce n'est pas la vie d'un homme ordinaire qui a été offerte en expiation à la justice de Dieu, mais la vie de l'Homme-Dieu qui a un mérite infini, car Dieu était son support personnel. Le mérite et la satisfaction du Christ tirent principalement leur valeur infinie de ce qu'ils étaient l'œuvre du Fils de Dieu fait homme

tinuerit (oblatus enim est, quia ipse voluit. Is. 53) et voluntas ista charitate fuerit informata, non est dubium, quod per suam passionem meruerit.

(1) *S. th.* 3. qu. 46. a. 6.

(2) *Ib.* qu. 48. a. 2 : Ad tertium dicendum quod dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, in quantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam. Cf. *In Sentt.* 3. dist. 20. qu. 1. a. 3 : Ad secundum dicendum quod vita corporalis Christi habebat quendam infinitum valorem ex divinitate conjunctum, in quantam non erat vita puri hominis, *sed Dei et hominis* et ideo poterat esse sufficiens recompensatio vitae spiritalis et praecipue ratione *charitatis eximiae*, ex qua offerebatur.

qui employait la nature humaine comme instrument pour opérer par là des actions divines et attribuer à ses bonnes œuvres une valeur divine et infinie. Saint Thomas revient souvent à cette raison péremptoire ; chaque fois qu'il veut établir la valeur infinie et la surabondance des mérites du Christ (1). C'est en cela que consistent tout particulièrement la vérité et la supériorité de la conception thomiste de l'œuvre satisfactoire du Christ, sur la conception de Duns Scot que nous allons exposer dans le paragraphe suivant.

4) La satisfaction du Christ était représentative et destinée à tous les descendants du Christ, si bien qu'elle suffit à obtenir à tous les hommes la rémission de tous les péchés et de toutes les peines du péché. Le saint docteur en donne surtout deux raisons : d'abord le Christ, en tant que Fils de Dieu, a conféré à toutes ses œuvres quoiqu'elles proviennent de la nature humaine (leur *principium quo)*, une valeur infinie, non-seulement pour une personne isolée, mais pour la nature humaine en général et pour toute l'humanité (2) ; il était ensuite membre de la société humaine, établi de Dieu comme son chef et placé à sa tête, si bien que ses mérites découlaient sur tout le corps et tournaient à son profit. Ce second argument est développé à plusieurs

(1) *S. th.* 3. qu. 48. a. 6. ad. 1. — *Ib.* qu. 1. a. 2. *In Sentt.* 3. dist. 18. qu. 1. a. 6 : Caro Christi et anima erat quasi instrumentum deitatis, unde quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim divinitatis sicut instrumentum vi agit principalis agentis. Et propter hoc dicit Damasc. quod ea quae hominis sunt, supra hominem agebat, unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina etc.

(2) A la suite du passage cité en dernier lieu on lit : Et ideo erat potestas supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis quia majus est bonum gentis quam bonum unius hominis : et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi..... inde est, quod meritum Christi quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat et ita aliis mereri potuit. Cf. *S. th.* 3. qu. 46. a. 12.

(3) *S. th.* 3. qu. 48. a. 2 : Ad primum ergo dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, et idem satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra.

reprises, et peut en même temps servir à témoigner que la souffrance et la mort du Christ, quoiqu'elles eussent déjà devant la justice divine le caractère d'une satisfaction de valeur infinie, avaient besoin que Dieu les acceptât agréablement, afin de profiter à l'humanité tout entière. Dieu avait en effet par pure complaisance pour l'humanité mis son Fils fait homme à sa tête, si bien qu'ils forment tous une personne mystique. Du reste, dans le passage cité ci-dessus, saint Thomas donne comme preuve de la valeur universelle de la satisfaction du Christ la perfection et la pureté de l'amour qui l'a fait offrir, la haute valeur de la vie qui s'y est immolée et la grandeur de la douleur avec laquelle la mort a été endurée. La mort du Christ sur la croix fut donc un sacrifice expiatoire pour l'humanité tout entière. Nous entendons en effet par sacrifice une action qui sert tout particulièrement à honorer et à reconnaître la majesté divine et par sacrifice expiatoire celui qui est destiné à offrir une satisfaction à la justice de Dieu qui punit (1). La mort du Christ sur la croix fut le sacrifice expiatoire le plus parfait, parce que le corps de l'Homme-Dieu fut immolé pour les hommes et offert à tous en tant que victime sous forme sacramentelle, parce que le corps en tant que mortel était propre à l'immolation, parce que cette victime pure de tout péché pouvait être offerte pour la destruction des péchés et que celle-ci à cause de son union avec le Fils de Dieu et à cause des sentiments parfaits du sacrificateur était agréable à Dieu (2). Comme conclusion le saint docteur remarque que la passion du Christ ne doit pas seulement être considérée comme cause méritoire de notre salut, mais aussi comme cause efficace *(causa efficax)*, en tant que le Fils de Dieu s'en est servi comme d'une cause instrumentale *(per instrumentum)* pour opérer notre salut (3).

5) En ce qui concerne les effets et les fruits de la passion

(1) *Ib.* a. 3. — (2) *Ib.* — (3) *Ib.* a. 6.

du Christ, la vertu du Christ ne saurait être enfermée dans les limites où s'exerce son efficacité (*efficacia*) dans le salut des hommes individuels. Celle-ci est conditionnée par la communication des fruits aux divers hommes et elle s'exerce par la foi vivant dans l'amour (Rom. 3, 25) et par les sacrements (1). Et la vertu de la passion du Christ est, à cause de sa divine personne, infinie et suffisante pour la destruction de tous les péchés des hommes, pour affranchir les hommes de l'empire de Satan, pour la réconciliation des pécheurs avec Dieu, pour la rémission de toutes les peines du péché. Par elle encore nous avons reçu des droits à toutes les grâces et au ciel. En effet par la participation du Fils de Dieu à la passion et à la mort, celle-ci a acquis une vertu infiniment efficace et divine ; par la participation de la volonté humaine libre du Christ il a acquis le caractère de mérite ; par la participation du corps humain aux douleurs et à la mort celui de satisfaction.

La vertu de la passion et de la mort de Notre-Seigneur pour la rémission des péchés, saint Thomas la montre sous un triple aspect. Elle éveille en nous un amour réciproque, qui nous fait participer au pardon des péchés *(per modum provocantis ad charitatem)* ; elle est devenue la rançon pour laquelle le Christ, en sa qualité de chef de l'humanité, a délivré tous ses membres du péché (*per modum redemptionis*), elle est devenue l'instrument par lequel le Fils de Dieu a accompli des actions divines et a effacé réellement le péché (2) *(per modum efficientiae).* De cette vertu il faut cependant distinguer des effets réels dans les divers hommes ; celle-ci est subordonnée aux conditions et aux préparatifs requis du côté de l'homme, à savoir la foi animée par l'amour et la réception des saints sacrements. Telles sont les doctrines que non seulement saint Thomas mais toute la Scolastique ont enseignées nettement à l'en-

(1) *L. c.* — *Ib.* qu. 49. à 2.
(2) Qu. 49. a. 1.

contre des réformateurs venus plus tard et qui sont clairement exprimées dans l'Epître aux Romains.

6) Un effet particulier de la dure passion du Seigneur ; c'est notre délivrance de l'empire du démon ; cet aspect de l'œuvre rédemptrice a été exposé par saint Thomas avec une exactitude toute particulière.

Par le péché nous avons été réduits à une double servitude : au *reatus culpae* et au *reatus poenae*. Au premier point de vue nous avions été dépouillés par le péché de l'amitié de Dieu, privés de la qualité d'enfants de Dieu et abandonnés à la domination du démon dont le péché nous rendait sujets; à un autre point de vue nous étions devenus par le péché les débiteurs de la justice divine et en même temps abandonnés au démon chargé d'exécuter le châtiment et institué bourreau par Dieu. A aucun des deux points de vue le démon n'avait donc de droit proprement dit à son empire et il ne pouvait exiger un dédommagement. Ce n'est pas à lui que la rançon devait être payée, mais à celui qui nous avait à cause de nos péchés jetés en prison. Sans doute sous ce rapport divers Pères avaient entendu la satisfaction du Christ en ce sens figuré que par la mort du Seigneur un solde avait été payé au démon (1) ; saint Thomas a modifié cette conception, mais en gardant ce qu'elle avait de vrai. C'est bien plutôt à la justice de Dieu que l'expiation devait être offerte, afin que les réparations entre Dieu et le genre humain fussent rétablies et ensuite que l'empire toléré du démon fût détruit (2).

Cette destruction de la domination de Satan s'est opérée de trois façons : d'abord par le fait que l'homme a été délivré du péché cause de la servitude, ensuite parce que Dieu apaisé par le sacrifice de la croix, ne nous laisse plus, en toute justice, dans la servitude du démon, enfin parce que le démon par ses attaques injustes contre l'Homme-Dieu a attiré sur lui les châtiments de la justice de Dieu, si bien que

(1) Voir *Hist. des Dogmes*. II, § 35. — (2) *S. th.* 3. qu. 48. a. 4.

son empire ne pouvait lui être laissé plus longtemps (1).

Sans doute le démon peut encore maintenant tenter les fidèles avec la permission de Dieu, mais ils ont les éléments nécessaires d'une victoire complète sur leur méchant ennemi et ils n'ont même plus à redouter la crainte de la mort.

7) Même pour sa propre personne le Christ a mérité par sa passion et sa mort l'élévation de sa nature humaine. Comme celui qui s'approprie plus qu'il ne lui appartient n'est pas seulement tenu à restituer ce qu'il s'est approprié, mais doit subir une peine pour sa malhonneteté s'il veut satisfaire la justice, de même celui qui renonce par amour à quelque bien qui lui appartient de plein droit, acquiert non seulement le droit d'être réintégré dans ce qu'il a sacrifié mais d'obtenir une récompense. Ainsi en est-il pour le Christ ; il sacrifie sa vie par pur et libre amour pour les hommes et par là il s'est acquis des droits non seulement à compensation mais aussi un surcroît de récompense (2).

8) L'œuvre satisfactoire du Christ était absolument parfaite autant du côté du mérite que de la satisfaction ; elle suffisait non seulement pour les élus, mais aussi pour la rémission de toutes les peines éternelles et temporelles, quoique Dieu pour de sages raisons n'ait pas voulu laisser sous ce dernier point tout son effet à l'œuvre du Christ mais la laissera paraître seulement en tout son éclat au jour de la future résurrection, car pour les peines temporelles que Dieu laisse subsister encore ; il les a transformées en peines médicinales et il veut par là nous assurer les moyens d'atteindre des biens plus élevés et une perfection plus haute (3).

La satisfaction du Christ en particulier répondait, puisque Dieu était résolu à sauver tous les hommes par pure miséricorde, à toutes les exigences de la justice rigoureuse de Dieu. Là dessus les commentaires de saint Thomas ne sont pas seulement pleinement d'accord avec ceux de saint

(1) *Ib.* qu. 49. a. 2. — (2) *Ib.* a. 6. — (3) *In Sentt.* 3. dist. 19. a. 3. q. 2.

Anselme, ils sont encore plus exacts et plus profonds en ce qu'il fait dériver la valeur équivalente et infinie de la satisfaction du Christ principalement de l'union hypostatique et de la participation de la nature humaine du Christ à l'être du Verbe. Plus tard la théologie a formulé et exprimé encore avec plus de précision les exigences de la justice en matière de satisfaction proportionnée : elle doit se produire *ad alterum*, *ex propriis ex alias indebitis*. Chez saint Thomas ces conditions sont supposées au moins *inclusive*. En ce qui concerne la première à savoir que la satisfaction doit s'adresser, en tant qu'acte de justice, à une autre personne dans son corps mortel nous avons déjà vu plus haut que le Fils de Dieu fait homme a offert la satisfaction en tant que personne composée, support de la divinité et support aussi de la nature humaine, à son Père d'abord et aussi en même temps à lui-même, en tant que seconde personne de la divinité qui comme telle au moins par son mode de subsistance (*ratione subsistendi*) doit toujours être distinguée du Fils de Dieu fait homme (1). Les deux autres conditions ont été déjà expliquées aux paragraphes 1 et 3.

§ 72.

La mort, la descente aux enfers la résurrection, l'ascension et le second avènement du Christ (*suite*)

1) La mort du Seigneur sur la croix qui fut le point culminant de sa passion forme aussi le couronnement de son œuvre satisfactoire. Par elle le Verbe divin n'est cependant séparé ni de son âme humaine ni de son corps mortel. L'union hypostatique ne pouvait être détruite que par un péché tout comme la grâce sanctifiante ne se perd que par le péché mortel, mais le péché n'était pas possible dans la personne du Seigneur et partant l'union hypostatique était indissoluble.

(1) *S. th.* 3. qu. a. 4.

Du reste, saint Thomas contredit Pierre Lombard quand celui-ci appelle le Seigneur un homme (*homo*) dans l'intervalle qui s'écoule entre la mort et la résurrection, car la personne humaine est dissoute par la mort jusqu'au moment de la réunion de l'âme et du corps.

2) Dans le *descensus ad inferos*, le Seigneur ne descendit pas dans le lieu des damnés mais dans le *purgatorium* et dans le *sinus Abrahae*. En ce dernier endroit se trouvaient ceux qui n'avaient plus à expier des fautes personnelles. Le Seigneur apporta donc à ceux qui séjournaient dans le *purgatorium* l'espérance d'une prochaine délivrance et au sein de l'Ancien Testament placé dans le sein d'Abraham la délivrance des douleurs de l'attente et il resta dans ce monde souterrain aussi longtemps qu'il reposa avec son saint corps dans le tombeau (2). Ceux qui se trouvaient dans le purgatoire ne furent pas cependant aussitôt délivrés, pas plus que nous-mêmes nous ne sommes délivrés aussitôt des peines temporelles.

3) La résurrection forme un moment essentiel de la vie et de l'œuvre rédemptrice de l'Homme-Dieu. Là la justice de Dieu s'exprime en face de l'indescriptible abaissement de l'Homme-Dieu ; là nous est donnée la plus forte preuve de la divinité du Seigneur et la garantie de notre résurrection future, là nous trouvons le type de notre résurrection spirituelle du péché et surtout la consommation de la rédemption du péché et de la mort (3).

Le Seigneur a conservé les cicatrices dans son corps glorifié pour en faire les marques éternelles de son triomphe, pour convaincre les disciples de sa résurrection et de l'identité de son corps ressuscité, pour présenter toujours aux yeux de son Père céleste son œuvre rédemptrice, pour montrer sans cesse à ceux qu'il a rachetés les signes de son amour infini et les attirer à lui comme pour faire voir

(1) *Ib.* qu. 50. a. 4. — (2) *Ib.* qu. 52. a. 1-8.
(3) *Ib.* qu. 53. a. 1.

ainsi aux damnés la justice de leur condamnation (1).

Il ne convenait pas que le Christ restât visible parmi les hommes avec son corps glorifié, mais il fallait qu'il fût élevé au ciel dans le lieu de l'incorruptibilité (2). Par un miracle de Dieu, le même corps du Seigneur peut être en plusieurs endroits à la fois et avec un autre corps matériel dans le même lieu (3). L'Ascension du Christ est la cause de notre salut, en tant que le Christ nous prépare là une place et y a conduit en preuve de cela les justes enfermés dans le sein d'Abraham, et en tant que grand-prêtre, il intercède continuellement pour nous au ciel et répand ses trésors de grâce sur les hommes (4).

5) L'œuvre du Christ réalisera sa fin lors du retour du Christ et du jugement universel. La plénitude de juridiction appartient spécialement à l'Homme-Dieu, parce qu'il a la plénitude de la puissance judiciaire, mais il a aussi l'amour de la justice en tant qu'il est la plus haute sagesse, même d'après sa nature humaine. Dieu a donné au Christ, Notre-Seigneur, la puissance judiciaire sur tous les hommes en tant qu'il est leur chef et qu'à ce titre, il a éprouvé en lui-même les faiblesses de la nature humaine et qu'il doit à la fin des temps opérer la résurrection et se montrer sous sa forme humaine glorifiée aux hommes assemblés autour de son tribunal, alors que sa nature divine restera voilée aux méchants (5). La puissance judiciaire du Christ s'étend à tous les hommes et à toutes les affaires humaines quoique il ne se soit jamais, dans sa vie terrestre et dans sa mission de Sauveur, occupé des affaires terrestres et temporelles. A la fin des temps il jugera tous les hommes. Ce jugement universel complètera le jugement particulier qui sera porté après la mort, parce qu'il y a pour divers hommes bien des choses qui survivent même après la mort, à commencer par sa réputation, ses enfants et tout particulièrement les

(1) *Ib.* a. 4. — (2) Qu. 57. a. 1. — (3) *Ib.* a. 4. — (4) Qu. 57. a. 6.
(5) Qu. 59. a. 2.

fruits de ses bonnes et de ses mauvaises actions. Celles-ci appartiennent à sa personnalité et il aura à en rendre compte, dans cette mesure.

§ 73.

L'œuvre rédemptrice et satisfactoire dans l'école de Scot.

Duns Scot, le père de la méthode critique dans la dialectique, la métaphysique et la théologie spéculative, n'en a montré nulle part plus nettement les ombres que dans la doctrine du salut. Il lui arrive souvent de faire appel à la volonté libre de Dieu, et, après la faillite des raisonnements spéculatifs, au mystère de la foi : ainsi a-t-il fait pour la doctrine du salut.

Dans le troisième livre des *Reportata*, qui, à ce que montrent leurs divers caractères furent composés à Paris il ramène la sotériologie de saint Anselme à ces quatre propositions étroitement enchaînées.

1) La rédemption du genre humain tombé était nécessaire, parce qu'il fallait ainsi combler les vides faits dans le nombre des élus par les péchés des Anges ; parce que sans eux toute une espèce de créatures, à savoir les hommes, auraient été éloignées du royaume de Dieu et le plan de Dieu n'aurait pas été réalisé.

2) Pour cette rédemption une satisfaction équivalente était rigoureusement nécessaire selon les lois de la justice ; Dieu devait donc l'exiger selon sa justice.

3) La satisfaction équivalente ne pouvait être offerte que par un Homme-Dieu : c'est pourquoi l'Incarnation se présentait comme une condition nécessairement préalable pour la réalisation du plan nécessairement arrêté par Dieu.

4) La rédemption ne pouvait s'opérer que par la mort volontaire de l'Homme-Dieu. Sans doute Duns Scot fait la remarque, comme d'autres Scolastiques, que l'argumenta-

tion de saint Anselme dans le livre *Cur Deus homo* peut s'entendre dans ce sens qu'il faut recourir à une nécessité consécutive telle qu'elle résulte des décrets de Dieu une fois établis et arrêtés de toute éternité (1). Mais du reste il ne rejette pas seulement la première proposition par la raison que Dieu a librement et par amour destiné l'homme à un bonheur surnaturel ; la seconde parce que Dieu pouvait pardonner le péché sans aucune satisfaction, la quatrième parce que le Christ a subi volontairement la mort — en cela il est d'accord avec les autres Scolastiques, — mais aussi bien la troisième. Il en revient donc dans l'étude de la rédemption sur chacun des points proposés, à la liberté absolue de Dieu qui pouvait non seulement remettre purement et simplement les péchés sans aucune satisfaction ; mais attribuer aussi aux divers actes de charité d'un homme ou d'un ange, par pure volonté, une valeur infinie tout comme il a attaché à l'œuvre de l'Homme-Dieu par sa libre acceptation une valeur infinie pour l'expiation des péchés du monde.

Dans cette conception de Scot qui s'écarte beaucoup de celle de saint Thomas et des autres Scolastiques il y a une double erreur qui renverse et altère gravement toute la doctrine de la rédemption comme celle du mérite et de la justice. Par là en effet : 1° Le mérite et la satisfaction de la créature libre sont en général dérivés tout à fait à tort de l'acceptation gracieuse ou de la libre bonté de Dieu et sa valeur infinie est même considérée comme possible.

2) En outre le mérite de l'Homme-Dieu est assimilé à celui de toute autre créature, et par là la situation et la dignité de l'Homme-Dieu en face de toutes les autres créatures sont tout aussi méconnues et travesties que le but principal et décisif de l'Incarnation du Fils de Dieu, qui est de délivrer les hommes du péché et de la misère ; car ce but pouvait d'après Duns Scot être atteint par une créature et par la

(1) Cf. Oxon. 3. dist. 20. — *Reportt. ib.* schol. 4, 12.

miséricorde de Dieu. L'abaissement infini et l'humiliation de l'Homme-Dieu jusqu'à la mort sur la croix restent encore comme quelque chose de convenable, mais non plus comme essentiels et nécessaires pour une satisfaction et une rédemption proportionnée; elles perdent donc leur intime connexion avec les plans rédempteurs de Dieu.

1) Relativement au premier point le mérite et la satisfaction restent sans doute possibles avec l'aide de la grâce. Il faut encore pour fonder le mérite notamment dans l'ordre surnaturel une promesse du côté de Dieu qui confère pour ainsi dire à l'homme un droit contractuel à une récompense promise et assurée. Mais d'autre part l'homme par le bon usage de sa libre volonté acquiert des droits à une récompense devant la justice divine. Par la prière nous obtenons simplement quelque chose de la bonté divine et nous nous en remettons à la libre acceptation du côté de Dieu, mais par le mérite proprement dit (*meritum de condigno*) nous nous acquérons des droits au point de vue de la justice. Dieu a en effet abandonné aux créatures intelligentes l'usage de leur volonté libre comme la jouissance d'un droit qui leur appartient et les fruits de cette liberté doivent être leur propre bien. Par le sacrifice volontaire de ces droits à Dieu, ils acquièrent certains droits au moins en face de la justice distributive (*justitia distributiva*), sans que l'homme obtienne pour elle un *jus strictum*. Ce dernier ne s'obtient qu'entre égaux. Par contre Duns Scot assigne à toute action méritoire un mérite proprement dit (*meritum de congruo*), où n'apparaît d'après la doctrine de la théologie de l'Eglise qu'une lointaine proportion de récompense et où doit intervenir une acceptation gracieuse et volontaire, avant que la récompense ne soit accordée.

Il est encore un autre point où Duns Scot dépasse les limites du mérite humain, c'est quand il admet, au moins comme possible, une valeur infinie pour le mérite comme pour l'œuvre satisfactoire de l'homme, pour le cas seulement, il est vrai, où Dieu par suite d'une particulière misé-

ricorde a attribué à l'œuvre dérivant du libre vouloir de l'homme cette valeur infinie : L'œuvre bonne de l'homme doit par la gracieuse acceptation de Dieu obtenir également une valeur infinie, tout comme la faute présente un caractère infini. Mais dans cette opposition aussi bien pour le mérite que pour la faute il y a une fausse conception du caractère infini. En effet Scot fait principalement consister le caractère infini du péché et de la faute d'Adam en ce qu'ils ont entraîné la perte d'un bien infini et qu'ils ont paru si graves aux yeux de Dieu que à cause d'eux une quantité infinie d'homme sont perdu la félicité éternelle. Par contre dans la doctrine de saint Thomas le péché d'Adam n'a pas le caractère d'un mal infini, à ces deux points de vue seulement ; il a le caractère d'une faute infinie, principalement pour un troisième motif, à savoir parce qu'il offense Dieu dont la majesté est infinie. La personne de l'offensé et surtout sa majesté infinie est donc ce qui rend infinie la faute du péché (1). Il résultait de là que au sens de Duns Scot une satisfaction de valeur infinie pouvait être offerte, même par une créature. Comme en effet le péché d'Adam, d'après lui tirait son caractère du mal infini surtout de ce fait qu'il faisait perdre aux hommes un bien infini et pouvait éventuellement rejaillir sur un nombre infini d'hommes, il attribuait au mérite ou à la satisfaction d'une créature une valeur infinie à un double point de vue ; d'abord par rapport à l'objet de l'acte vertueux ensuite par rapport au nombre infini d'hommes auxquels la satisfaction pouvait profiter. Et même ce caractère de mérite ou de satisfaction d'une valeur infinie devait pouvoir s'appliquer à uneaction parfaitement bonne au point de vue moral, par le fait de la libre et gracieuse acceptation de Dieu. De cette façon la rédemption aurait pu être effectuée par un acte d'amour d'Adam ou d'un ange, pourvu que Dieu dans sa pure et libre bonté l'eût acceptée comme satisfation représentative pour

(1) C. *In. Sentt.* 3. dist. 20. qu. 1. a. 2. Voir plus haut § 71.

tout le monde (1). Il eût été également possible que tout homme offrît satisfaction pour lui-même.

Nous pouvons admettre en tout cas que toute action héroïque peut, par une gracieuse acceptation de Dieu, recevoir de l'importance et de la valeur pour une série infinie d'hommes, tout comme le péché d'Adam a suffi à entraîner dans la perdition un nombre infini d'hommes. Mais ceci n'est pas encore une valeur infinie au sens positif du mot. Un acte de charité héroïque n'a pas davantage une valeur infinie, parce que Dieu en est l'objet. La gracieuse acceptation de Dieu ne rend pas le fini infini. Un acte héroïque ne devient infini en valeur que par la dignité infinie de celui qui l'accomplit et c'est là ce qui n'a pas lieu dans la théorie de Scot.

2. Dans ce que nous venons de dire il est déjà marqué que l'œuvre satisfactoire de l'Homme-Dieu n'est nullement relevée par Duns Scot, mais qu'elle est plutôt amoindrie, puisqu'elle est assimilée à l'œuvre méritoire des créatures et qu'elle est censée avoir besoin de la libre acceptation de Dieu. Il faut toujours admettre une libre et gracieuse acceptation de l'œuvre satisfactoire du Christ, en tant que représentative pour tous les hommes. De même que Dieu a librement et par pure bonté établi Adam comme le chef et le représentant de l'humanité dans le paradis terrestre, de même il a aussi élevé l'Homme-Dieu à la dignité de chef de l'humanité et il a décidé dans sa bonté de laisser attribuer ses mérites à tous. Mais Dieu n'a pas attribué par bonté la valeur infinie aux actes héroïques de la vie du Sei-

(1) Reportt. 1. 3. dist. 20 qu. 1. schol. 3 : Quia si Adam per gratiam datam et charitatem habuisset unum vel multos actus diligendi Deum propter se ex majori conatu liberi arbitrii, quam fuit conatus in peccando, talis dilectio sufecisset pro peccato suo et redimendo et remittendo, et fuisset satisfactio ; et tunc propositio illa est falsa, quod debuit offerre Deo aliquid majus omni eo pro quo peccare non debuerat : sed sicut pro amore creaturae, ut objecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid majus attingendo per actum objective quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se.

gneur ; ils l'avaient par eux-mêmes et c'est là ce qui est à rejeter dans la théorie de Scot. La passion et la mort du Seigneur, comme toutes ses œuvres moralement bonnes par le fait qu'elles ont été supportées, et relativement accomplies par les forces d'une nature humaine finie, ne peuvent avoir par elles-mêmes qu'une valeur finie, comme les actions héroïques des créatures et ne peuvent en obtenir une infinie que par la gracieuse acceptation de Dieu (1). Cette opinion pouvait se justifier dans l'hypothèse du nestorianisme s'il y avait eu dans le Christ une personne humaine et une seconde personne divine ; alors sans doute il aurait fallu la gracieuse acceptation de Dieu pour attribuer au mérite du Christ une valeur infinie (2). Duns Scot entend expressément ne reconnaître à l'œuvre de l'Homme-Dieu en comparaison avec les actes héroïques des créatures qu'une plus grande convenance à être gracieusement acceptée de Dieu tant au point de vue de l'œuvre que de la personne. Mais aussi la dignité infinie de l'Homme-Dieu ne serait en aucune façon suffisante ; elle suppose seulement un avantage proportionné sur les autres hommes. Pour la valeur du mérite vient en première ligne la qualité de la personne et la dignité de celui qui mérite. L'Eglise nous enseigne même que pour mériter proprement pour le ciel l'état de grâce sanctifiante est une condition indispensable du coté de la personne parce qu'ainsi seulement existe un rapport correspondant entre la personne et la récompense.

(1) *L. c.* : Tamen ille actus quo convertor ad Deum per amorem, in sua formali ratione non est major omni creatura, nec etiam amor Christi creatus, quo dilexit Deum, fuit talis.

(2) Oxon. 1. 3. dist. 19. qu. unica : Quantum ad sufficientiam dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito dependens : etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus... Ex formali ratione sui non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis. Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extrinsece pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae tunc nec ratione operis nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis.

Pareillement, de même que le caractère infini de la faute résulte principalement du dommage et de l'offense faite à la majesté infinie de Dieu, la valeur infinie du mérite du Christ résulte également de la dignité infinie de la personne de l'Homme-Dieu qui en tant que principe personnel régissait toutes les actions héroïques et libres comme étant son domaine pendant la vie terrestre et qui par son sacrifice s'acquérait des droits à l'infinie récompense devant la justice de Dieu. Ces droits étaient même tels aux yeux d'une justice rigoureuse et ils fondaient un *jus strictum,* parce que la personne qui méritait était Dieu même et consubstantiellement semblable à celui qui devait accorder la récompense, une connaissance de ces avantages supposait donc une conception amoindrie du mérite de la satisfaction et un affaiblissement des idées de justice et de mérite.

La critique de Scot en vient donc dans la sotériologie à ce résultat que l'honneur du genre humain n'est jamais rétabli en face du tentateur, mais gît toujours dans la poussière, car il ne montre que la miséricorde de Dieu seule survivant en face d'une humanité misérable et sans aide ; l'Homme-Dieu lui-même en tant que chef de notre race est mis en face de Dieu dans l'attitude d'un pauvre mendiant. Il résulte cependant de ce que nous venons de dire que la doctrine de l'école de Scot relativement à la personne et à l'œuvre du Sauveur forme sous ses divers points un ensemble fortement lié. Si sur la personne de l'Homme-Dieu la doctrine tendait à décomposer et à affaiblir le mystère et inclinait du coté du nestorianisme la conception de l'œuvre du Christ n'en différait pas. En outre l'intime correspondance qui existait entre la rédemption du genre humain et la personne de l'Homme-Dieu était détruite et la satisfaction rendue possible à la créature ; la rédemption du genre humain ne pouvait plus être tenue comme le but principal et déterminant de la rédemption.

§ 74

La doctrine de la satisfaction du Christ chez les Thomistes au XVe siècle, particulièrement chez Capréolus.

Les vues de Duns Scot sur le mérite et la satisfaction du Christ ne trouvèrent d'écho au XIVe et au XVe siècles que chez quelques théologiens, tels que Durand et Aureolus (ou Auréoli) (1). Quelques autres, tels que Denis le Chartreux, les rapportèrent comme des opinions singulières et étranges. Quant aux thomistes, notamment Capréolus, ils les combattirent. Durand et Auréolus mirent en tête de leurs conceptions qu'aucune créature en général ne pouvait offrir une satisfaction proportionnée aux exigences de la justice, parce que tout ce que la créature est et possède, elle l'a reçu de Dieu ; elle n'est donc en état de rien offrir *ex propriis* à Dieu. Cela devait s'entendre aussi du Christ le Seigneur dans sa nature humaine, car il avait reçu de Dieu cette nature et tout ce qui lui appartenait. Contre cette opinion Capréolus n'apporte (2) pas sans doute des arguments nouveaux, mais il se réfère à l'exposé de saint Thomas d'après lequel ce que nous venons de dire peut bien s'entendre d'une créature ordinaire en face de Dieu, mais non de l'Homme-Dieu. Le point faible de la doctrine de Scot, c'est que l'union hypostatique dans le Christ reste sans profit pour l'œuvre de la Rédemption. Plus est profonde la conception que saint Thomas (3) se fait de l'Incarnation considérée comme une élévation de la nature humaine à la participation de l'être du Verbe divin, plus grand est le mérite de la nature

(1) Cf. sur ce nom, *Le Catholik*, p. 319.

(2) *In Sentt.* 3. dist. 18, 19 et 20.

(3) Cf. In Sentt. 3 dist. 9. a. 1 ad 8 : Deus est in anima Christi vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse divinae personae quod communicatur naturae humanae.

humaine comparativement à tout le reste de la création : plus la personne divine a participé dans le Christ à ses œuvres, à sa passion, à sa mort, plus ses mérites s'élèvent au-dessus de toutes choses finies.

On a particulièrement fait remarquer à propos de la grâce sanctifiante, en tant qu'objet du mérite humain, que l'homme pécheur dans l'état de séparation à l'égard de Dieu ne peut rien mériter devant lui. Ainsi en est-il réellement. Séparé de Dieu, l'homme ne peut offrir à Dieu une satisfaction équivalente. Mais rien de cela n'a lieu ni pour la satisfaction du Christ, ni pour ses mérites, parce que depuis le premier moment de la conception il devait être en jouissance de la grâce de l'union hypostatique comme de la grâce sanctifiante. Le Seigneur ne pouvait donc mériter pour lui la grâce sanctifiante, car il la possédait dès le commencement ; mais pour les autres et surtout pour tous les hommes, il a mérité, au sens proprement dit, selon les exigences d'une justice rigoureuse, si bien que tous les hommes ont acquis un droit assuré à cette grâce, comme à quelque chose de dû, de propre (*sibi debitum*). L'Homme Dieu n'était pas en effet tenu à la mort comme à un châtiment du péché, il a sacrifié sa vie librement et par pure volonté et par cette rançon il a délivré les hommes de la faute et du châtiment et accordé à tous le droit à la grâce sanctifiante. Cependant le droit qui a été acquis pour la nature humaine en général n'est pas devenu *pro ipso* la propriété de chaque personne individuelle. La suffisance *(sufficientia)* de l'œuvre rédemptrice n'est pas identique à ses effets réels et à ses fruits *(efficientia)*. De même que le péché d'Adam qui a été commis moralement par tous ses descendants passe actuellement à tous les individus par le fait de la génération charnelle, de même les mérites du Christ ne parviennent aux individus que par la renaissance spirituelle obtenue par la réception personnelle des sacrements servant de cause instrumentale et par la foi vivante qui sert de cause disposante.

Ces causes intermédiaires, et Capréolus (1) le marque bien dans son commentaire détaillé du dogme, dépendent de la libre complaisance de Dieu ; en tant que personnes individuelles nous n'y avons aucun droit. Notre droit à la grâce n'est qu'un droit de la nature humaine en général. Par contre, au point de vue de leur distribution aux personnes individuelles, les grâces dépendent de la libre prédestination divine et de la libre complaisance de Dieu et en même temps des mérites du Christ qui a institué les sacrements et y a attaché les grâces méritées par lui ; pour nous encore il a mérité les grâces surnaturelles actuelles avec l'aide desquelles nous nous préparons par les divers actes de foi, d'amour et de pénitence à recevoir la grâce sanctifiante. Ce sont ces causes intermédiaires et ces conditions préalables que les réformateurs du XVIe siècle ont tout à fait négligées ou méconnues. Sur ces divers points comme sur toutes les autres la théologie du moyen âge était allée beaucoup au-delà des conceptions et des vues étroites qui furent de nouveau mises en question par les réformateurs du XVIe siècle et qui pour des motifs tout différents et par suite de leur plus grande affinité avec la raison prirent une si large extension.

FIN

(1) *L. c.* : Si enim intelligatur sic quod Christus meruerit omnibus membris suis vel qui futuri erant membrum Christi primam secundum efficientiam nulla praecedente nec praerequisita dispositione recipientium facta per eorum actum proprium aut alienum aut receptionem sacrorum, falsus est intellectus, quia Christus non meruit omnes praecedentes dispositiones ad gratiam suorum electorum ; alias prima gratia nullo modo esset gratia, sed esset reddita vel reddenda ex debito puta per merita Christi praecedentia. Si autem sic intelligatur quod Christus meruit primam gratiam membris suis ad hoc dispositis ex actu proprio personali vel ex alieno vel alia gratuita Dei motione qualicunque praecedente ordine temporis vel naturae primam gratiam habitualem quae dicitur gratia gratum faciens, talis intellectus est verus.

TABLE DES MATIÈRES

Préambule à l'Histoire des dogmes au moyen âge.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE RELATIVEMENT A LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ET AUX RAPPORTS DE LA SCIENCE ET DE LA FOI

PREMIÈRE PARTIE

Histoire du développement des dogmes relatifs à Dieu, à la Trinité, et à la manifestation de Dieu dans la création.

CHAPITRE Ier

Existence, essence et attributs de Dieu

CHAPITRE II

Le développement de la doctrine de la Trinité chez les théologiens du moyen age

CHAPITRE III

Doctrine de la création chez les théologiens du moyen age

DEUXIÈME PARTIE

Histoire des Dogmes christologiques et sotériologiques au moyen âge.

CHAPITRE Ier

Doctrine relative a la personne du Christ

CHAPITRE II

DOCTRINE RELATIVE AUX ŒUVRES DU CHRIST. — SOTÉRIOLOGIE

Vannes. — Imprimerie LAFOLYE Frères.